

ANUARUL INSTITUTULUI DE STUDII ITALO-ROMÂN



INSTITUTUL DE STUDII
ITALO-ROMÂN

ANNUARIO DELL'ISTITUTO DI STUDI ITALO-ROMENO

I

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

ANUARUL
INSTITUTULUI ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE



ANNUARIO
DELL'ISTITUTO ITALO-ROMENO DI STUDI STORICI
I

CLUJ-NAPOCA
2004

© 2004 Autorii. Aceste texte nu pot fi reproduse parțial sau integral fără acordul autorilor. / *Gli Autori: questi testi non possono essere riprodotti parzialmente o integralmente senza l'accordo degli autori.*

UNIVERSITATEA "BABES-BOLYAI"
PRESA UNIVERSITARA CLUJEANA
DIRECTOR: Horia Cosma
Str. Republicii nr. 24
400015 Cluj-Napoca
ROMÂNIA
Tel.: (+40)-264-597401
Fax: (+40)-264-591906
e-mail: presa_universitara@email.ro

ISSN!@1841-012X
ISSN 2457-4333

INSTITUTUL ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE

CONCILIUL ȘTIINȚIFIC

Prof. Antonello Biagini (Universitatea "La Sapienza" Roma)

Prof. Nicolae Bocșan (Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Prof. George Cipăianu (Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Prof. Fulvio D'Amoja (Universitatea de Studii Perugia)

Prof. Antonella Ercolani (Universitatea Liberă „San Pio V" Roma)

Prof. Pasquale Fornaro (Universitatea de Studii Messina)

Conf. Gheorghe Mândrescu (Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Prof. Toader Nicoară (Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Prof. Giovanna Motta (Universitatea "La Sapienza" Roma)

Prof. Gaetano Platania (Universitatea "La Tuscia" Viterbo)

Prof. Nicolae Sabău (Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Prof. Liviu Petru Zăpârțan (Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Au îngrijit ediția / *Hanno curato la presente edizione:*

Gheorghe Mândrescu, Andrea Cartenay.

Au colaborat / *Hanno collaborato:*

Giordano Altarozzi, Giuseppe Motta, Ioana Sârb (traducătoare).

PREZENTAREA

INSTITUTULUI ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE

Prin protocolul de înțelegere semnat în decembrie 2002 între Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca (Facultatea de Istorie și Filosofie), Universitatea "La Sapienza" Roma (CISUECO Departamentul 71, Centrul Interuniversitar de Studii pentru Europa Centro-Orientală) – și Universitatea Liberă "San Pio V" Roma s-a convenit crearea Institutului Italo-Român de Studii Istorice cu sediul la Cluj-Napoca, pe lângă Facultatea de Istorie și Filosofie a Universității "Babeș-Bolyai" având ca parte integrantă o Bibliotecă Italiană.

Institutul creat în urma întâlnirii romane dintre prof. Antonello Biagini și prof. Gheorghe Măndrescu își propune să promoveze cunoașterea istoriei și culturii române în Italia și a istoriei și culturii italiene în România. Această operă de promovare se va desfășura prin schimbul de profesori și studenți și prin promovarea unor programe specifice de cercetare, informare și formare comună.

În particular proiectele de cooperare prevăd:

- schimb constant de documentație, informații și specialiști implicați în programe de cercetare și didactice comune pe sectoare privind următoarele discipline: istoria lumii române, istoria latinității, istoria migrațiilor, istorie medievală, istorie modernă, istoria creștinismului, istoria artei, istoria raporturilor interreligioase, istoria mentalităților, istoria Europei, istoria construcției europene, relații internaționale, probleme naționale, istoria totalitarismelor;
- formăjile doctorale și cercetare postdoctorală în Italia și în România în cadrul universităților noastre;
- proiecte comune de cercetare pe teme specifice sau interdisciplinare pentru profesori, cercetători și studenți și în cadrul programelor europene precum Socrates-Erasmus;
- organizarea de colocvii, conferințe și seminarii;
- cercetări orientate în special spre cunoașterea raporturilor româno-italiene în diverse epoci și diverse domenii;
- să sprijine activitatea bursierilor români prezenți la Roma și a bursierilor italieni sosiți în România, reluând raporturi existente în perioada interbelică după buna tradiție a Școlii Române de la Roma.
- traducerea unor lucrări de specialitate din limba italiană în limba română și din limba română în limba italiană;
- organizarea de călătorii de studii în Italia și România.

Institutul va milita pentru instituirea unor burse de studiu și de cercetare susținute de instituții și persoane interesate în dezvoltarea acestor relații, pentru elaborarea de proiecte de cercetare comune ce pot fi incluse în programele Uniunii Europene și ale altor organisme internaționale, pentru promovarea unor inițiative în vederea dezvoltării de activități didactice și științifice integrate utilizând noi tehnologii educative la distanță. Institutul susține predarea de cursuri despre istoria, limba și cultura italiană pentru studenții de la istorie, stimulând aprofundarea studiilor cercetătorilor italieni privind istoria României și integrarea sa în aria europeană, plecând de la originea noastră comună și de la reperele care în istorie au apropiat civilizația italiană și cea română; susține predarea cursului interfață de Istoria Italiei pe lângă Facultatea de Istorie și Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, cu care se intenționează promovarea și cunoașterea culturii și istoriei italiene moderne și contemporane în spațiul mai amplului context european în mod particular al Europei centro-orientale.

Institutul își organizează biblioteca la sediul său din strada Universității 7-9 bucurându-se de o primă donație de carte italiană (1000 de volume) urmată de o a doua (800 de volume) oferite de Antonello Biagini, unul dintre principalii artizani ai constituirii acestui institut, profesor titular de Istoria Europei orientale la Universitatea "La Sapienza" Roma, decorat cu gradul de ofițer al ordinului "Serviciul Credincios" printr-un decret al președintelui României.

Institutul se organizează prin Consiliul Științific al Institutului Italo-Român de Studii Istorice. Aprobat de primul Consiliu Științific al Institutului (Roma, 12 decembrie 2003) regulamentul acestui organism prevede:

Art. 1- Consiliul Științific este responsabil de activitățile institutului. Se reunește în formă plenară cel puțin odată pe an, întâlnirea este valabilă dacă sunt prezenti cel puțin două treimi din componenți. Din motive de necesitate pot să asiste la reunii sau la părți din ea - reprezentanți ai instituțiilor publice și private, prin invitația unuia sau a mai multora dintre componenți Consiliului. Numește directorii execuțivi ai Institutului și ai Bibliotecii. Aprobă darea de seamă a Secretarului General. Discută și aprobă programele și principalele inițiative.

Art. 2- Președintele: reprezintă Institutul în diferitele foruri instituționale (naționale și internaționale), convoacă Consiliul Științific, rămâne în funcție pentru trei ani- poate fi reales o singură dată și este ales de Consiliul Științific dintre componenții săi.

Art. 3- Vicepreședintele: atribuții funcționi și modalitate de a fi ales cum s-a specificat în articolul 2.

Art. 4- Secretarul general se ocupă de realizarea liniilor programatice aprobate de Consiliul Științific redactează rapoartele anuale prezintă informația periodică despre activitatea Institutului, colaborează direct cu președintele și cu vicepreședintele, primește propunerile componenților Consiliului Științific, îngrijește corespondența și arhiva Institutului. Este ales dintre componenții Consiliului Științific conform celor specificate la articolul 2.

Art. 5- Cooptarea de noi membrii în Consiliul Științific se poate face la propunerea a cel puțin o treime din componenți și este aprobată în unanimitate în reunia plenară.

Institutul și Biblioteca vor fi conduse de un director desemnat de partea italiană și un director din partea Facultății de Istorie și Filosofie a Universității "Babeș-Bolyai". Un documentarist bibliotecar va asigura serviciile curente.

Inaugurarea sediului Institutului și a activităților sale a avut loc în ziua de 1 mai 2003 cu ocazia deschiderii lucrărilor sesiunii italo-române "Statul și biserica în Europa" organizată cu sprijinul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. A fost o primă întâlnire în cadrul unei colaborări mai ample prin care se încearcă a se da viață unui ciclu de întâlniri, dezbateri și inițiative culturale și științifice periodice care pot trezi interesul și participarea studenților și cercetătorilor, instituțiilor publice și private.

Institutul este supervizat în activitatea sa de un CONSILIU DE ONOARE compus din:

Prof. Giuseppe D'Ascenzo – Rectorul Universității "La Sapienza" Roma.

Prof. Francesco Leoni – Rectorul Universității Libere "San Pio V" Roma.

Prof. Andrei Marga – Președintele Consiliului Academic, fost rector al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca.

Av. Deputat Dino De Poli – Președintele Fundației Cassamarca.

Prof. Vasile Cristea – membru al Consiliului Academic, fost prorector al Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca.

Prof. Ion Aurel Pop – Directorul Institutului Român de Cultură și Cercetare Umanistă din Venetia și director al Centrului de Studii Transilvane din Cluj-Napoca.

Activitatea științifică a Institutului este stabilită de CONSILIUL ȘTIINȚIFIC. Conform prevederilor reglementare la întâlnirea Consiliului din 12 decembrie 2003 au fost alesi:

Președinte: Prof. Nicolae Bocșan,

Vicepreședinte: Prof. Fulvio D'Amoja,

Secretar general: Conf. Gheorghe Mândrescu.

Institutul are pentru activitatea curentă o DIRECȚIUNE EXECUTIVĂ. Consiliul Științific din 12 decembrie a confirmat pentru anul 2004 ca directori executiivi pe conf. Gheorghe Mândrescu (Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca) și doctorand Andrea Carteny (Universitatea „La Sapienza” Roma) asistat ca și pentru anul 2003 de doctorandul Giuseppe Motta.

Prezentul „Anuar al Institutului Italo-român de Studii Istorice” adună lucrările sesiunii „Stat și Biserică în Europa” ce a avut loc în mai 2003 la Cluj ca și alte contribuții scrise prezentate în întâlnirile dezbatere. În mod deosebit acest volum vrea să fie primul dintr-o serie cât mai lungă ca mărturie a activității Institutului pentru promovarea culturii italiene și române.

PRESENTAZIONE

DELL'ISTITUTO ITALO-ROMENO DI STUDI STORICI

Con il Protocollo d'intesa siglato nel 2002 fra l'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca (Facoltà di Storia e Filosofia), l'Università "La Sapienza" di Roma (CISUECO Dipartimento 71 - Centro Interuniversitario di Studi sull'Europa Centro-Orientale) e la Libera Università "San Pio V" di Roma si è convenuto di creare l'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici con sede a Cluj, presso la Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università "Babeş-Bolyai", avente come parte integrante una Biblioteca Italiana. L'Istituto, nato dall'incontro romano tra il prof. Antonello Biagini e il prof. Gheorghe Măndrescu, ha come primo fine quello di promuovere la conoscenza della storia e della cultura romena in Italia e della storia e della cultura italiana in Romania. Quest'opera di promozione si svolgerà attraverso lo scambio di docenti, di studenti e tramite la promozione di specifici programmi di ricerca, di informazione e di formazione comuni.

Più in particolare, i progetti di cooperazione prevedono:

- lo scambio costante di documentazione, di informazioni e di specialisti impegnati in programmi di ricerca e didattici comuni riguardanti i seguenti settori disciplinari: storia del mondo romano, storia della latinità, storia medievale, storia moderna, storia del cristianesimo, storia dell'arte, storia delle migrazioni, storia dei rapporti interetnici e interreligiosi, storia delle mentalità, questioni nazionali e delle minoranze, storia dell'Europa, storia dell'Unione Europea, relazioni internazionali;
- la formazione dottorale e di ricerca post-dottorale in Italia e in Romania presso le rispettive università;
- i progetti comuni di ricerca su temi specifici o interdisciplinari per professori, ricercatori e studenti, anche all'interno di programmi europei come Socrates-Erasmus;
- le ricerche per l'approfondimento dei rapporti romeno-italiani nelle diverse epoche e nei diversi campi;
- l'organizzazione di colloqui, conferenze e seminari;
- il supporto alle attività dei borsisti romeni a Roma e dei borsisti italiani in Romania, secondo la migliore tradizione della Scuola Romana di Roma;
- la traduzione di testi dalla lingua italiana alla lingua romena e dalla lingua romena alla lingua italiana;
- l'organizzazione di viaggi di studio in Italia e in Romania.

L'Istituto promuove inoltre: l'istituzione di borse di studio e di ricerca sostenute da istituzioni - pubbliche e private -, per progetti scientifici comuni nell'ambito dei programmi dell'Unione Europea e degli altri organismi internazionali; lo sviluppo di attività didattiche e scientifiche integrate con l'utilizzo di nuove tecnologie educative a distanza; appoggia quindi l'approfondimento degli studi dei ricercatori italiani nell'ambito della storia della Romania e della sua integrazione nell'area europea, partendo dalla comune origine e dai segni che nella storia hanno avvicinato la civiltà italiana e quella romena; sostiene infine l'insegnamento del corso interfacoltà di Storia d'Italia presso la Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università "Babeș-Bolyai" di Cluj-Napoca, con il quale si intende promuovere la conoscenza della cultura e della storia italiana moderna e contemporanea nell'ambito del più ampio contesto europeo e particolarmente dell'Europa centro-orientale.

L'Istituto ha costituito una biblioteca con sede in strada Universității 7-9 – Cluj-Napoca, grazie ad una prima donazione di libri italiani (1000 volumi) a cui è seguita una seconda (800 volumi) da parte di Antonello Biagini, uno dei principali artefici della costituzione dell'Istituto, professore ordinario di Storia dell'Europa orientale e direttore del CISUECO - Centro Interuniversitario di studi sull'Europa Centro-Orientale presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", recentemente insignito del grado di Ufficiale all'Ordine nazionale "Serviciul Credincios" con decreto presidenziale della Romania.

L'Istituto ha come referente primo il Consiglio Scientifico dell'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici. Come approvato in occasione del 1° Consiglio Scientifico dell'Istituto (Roma, 12 dicembre 2003), il Regolamento di questo organismo prevede:

Art. 1 - Il Consiglio Scientifico è responsabile delle attività dell'Istituto. Si riunisce in forma plenaria almeno una volta l'anno, la riunione è valida se sono presenti almeno due terzi dei componenti. Per motivi di opportunità possono assistere alla riunione – o a parti di essa – rappresentanti di istituzioni pubbliche e private, previo invito concordato di uno o più componenti del Consiglio. Nomina i direttori esecutivi dell'Istituto e della Biblioteca. Approva la relazione-consuntivo del Segretario Generale. Discute e approva i programmi e le principali iniziative.

Art. 2 – Il Presidente: rappresenta l'Istituto nelle varie sedi istituzionali (nazionali e internazionali), convoca il Consiglio Scientifico, dura in carica per un triennio – rinnovabile una sola volta –, viene eletto dal Consiglio Scientifico tra i suoi componenti.

Art. 3 – Il Vicepresidente: attribuzioni, funzioni e modalità di elezione come specificato nell'art. 2.

Art. 4 - Il Segretario Generale cura la realizzazione delle linee programmatiche approvate dal Consiglio Scientifico, redige la relazione annuale, provvede all'informazione periodica sulle attività dell'Istituto, collabora direttamente con il Presidente e il Vicepresidente, raccoglie le proposte dei componenti del Consiglio Scientifico, cura la corrispondenza e l'archivio dell'Istituto. Viene eletto tra i componenti il Consiglio Scientifico con le modalità di cui all'art. 2.

Art. 5 – La cooptazione di nuovi membri del Consiglio Scientifico avviene su proposta di almeno un terzo dei componenti e approvata all'unanimità nella riunione plenaria.

La Direzione dell'Istituto e della Biblioteca è affidata ad un Direttore nominato dalle università italiane convenzionate e ad un Direttore nominato dalla Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca; l'assistenza quotidiana e i servizi della biblioteca sono affidati ad un documentarista bibliotecario.

L'inaugurazione della sede dell'Istituto e delle sue attività è avvenuta il giorno 1º maggio 2003, in occasione dell'apertura dei lavori del Convegno italo-romeno "Stato e Chiesa in Europa", organizzato presso l'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca. È stato un primo appuntamento nell'ambito di una collaborazione più ampia con la quale si è inteso dar vita a cicli di incontri, dibattiti e periodiche iniziative culturali e scientifiche che possano trovare l'interesse e la partecipazione di studenti e ricercatori, Enti pubblici e privati.

L'Istituto è supervisionato nella sua attività da un COMITATO D'ONORE, composto da:

- il Prof. Giuseppe D'Ascenzo – Magnifico Rettore dell'Università "La Sapienza" di Roma;
- il Prof. Francesco Leoni – Magnifico Rettore della Libera Università "San Pio V" di Roma;
- il Prof. Andrei Marga – Presidente del Consiglio Accademico, già Magnifico Rettore dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca;
- l'Avv. On. Dino De Poli – Presidente della Fondazione Cassamarca;
- il Prof. Vasile Cristea – membro del Consiglio Accademico, già Prorettore dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca;
- il Prof. Ioan-Aurel Pop – Direttore dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia e del Centro di Studi Transilvani di Cluj-Napoca.

L'attività scientifica dell'Istituto è stabilita dal CONSIGLIO SCIENTIFICO. Alle cariche previste nell'ambito di tale Consiglio il 12 dicembre 2003 sono stati eletti:

- Presidente:* il Prof. Nicolae Bocşan,
- Vice-presidente:* il Prof. Fulvio D'Amoja,
- Segretario generale:* il Prof. Gheorghe Măndrescu.

L'Istituto ha come riferimento per l'attività corrente una DIREZIONE ESECUTIVA. Il Consiglio Scientifico del 12 dicembre ha riconfermato per il 2004 per la direzione esecutiva il Prof. Gheorghe Măndrescu (Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca) e il Dott. Andrea Carteny (Università "La Sapienza" di Roma), che è affiancato, come per l'anno 2003, dal Dott. Giuseppe Motta.

Il presente "Annuario dell'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici" raccoglie gli atti del Convegno *Stato e Chiesa in Europa*, tenutosi nel maggio 2003 a Cluj, nonché gli altri contributi scritti presentati negli incontri-dibattito. In particolar modo, questo volume vuole essere il primo di una quanto mai lunga serie a testimonianza dell'attività dell'Istituto per la promozione della cultura italiana e romena.

MESAJE DE SALUT
LA INAUGURAREA INSTITUTULUI

*INDIRIZZI DI SALUTO
ALL'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO*

AMPLIFICAREA PREZENȚEI ITALIENE LA UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI

ANDREI MARGA

(Rectorul Universității "Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca)

Universitatea clujeană are un motiv particular să aibă o relație privilegiată cu limba, cultura și universitățile italiene. Acesta este un motiv istoric: începuturile studiilor academice în Cluj sunt legate de înființarea colegiului iezuit din 1581, condus de Posevino și având protecția Papei. Ulterior, prezența italiană la Cluj și în Transilvania a urmat cursul sinuos al istoriei, dar a fost în fiecare moment remarcabilă. Formula Roma Madre a rămas, în fapt, mereu însuflaretoare, până astăzi.

Avem, ca universitate, desigur și alte motive să simțim relația cu limba, cultura și colegii italieni ca una privilegiată.

Mă gândesc, de pildă, la alimentarea noastră continuă din excelenta tradiție a universităților italiene. În 1990, împreună cu regretatul și strălucitul meu coleg Marian Papahagi, am lucrat la proiectul legii autonomiei universitare în România și prima noastră sursă a fost experiența Italiei.

Mă gândesc la exemplarele personalități intelectuale pe care universitățile italiene le generează mereu. Chiar într-o epocă a specializațiilor academice ascuțite, universitățile italiene sunt ilustrate de savanți efectivi și păstrează astfel marea tradiție a învățământului universitar în profil larg. Formația multor specialiști din Universitatea Babeș-Bolyai de astăzi se datorează contactului cu personalități italiene. Formația mea filosofică n-aș putea-o despărții de lecturile din Nicola Abbagnano sau Norberto Bobbio.

Mă gândesc la argumentele convingătoare formulate de cercetători italieni în favoarea valorificării diversității culturale ca parte a edificiului noii Europe. În competiția din ultimele decenii legată de modelarea Europei unite, dinspre Italia au venit mereu vederi capabile să pună în valoare bogăția culturală caracteristică Europei.

Mă gândesc la afinitățile lingvistice cu limba italiană, care continuă să fie limba de care este legat destinul multor forme poetice, muzicale, religioase. Mă gândesc la prezența impunătoare a culturii italiene – nu doar prin performanțele ei istorice de multă vreme consacrate, ci și prin performanțele ei în știință, tehnologii și organizările de astăzi – în avangarda culturii din zilele noastre și la avantajele unui contact amplificat cu limba și cultura italiană.

Plecând de la aceste premise, Universitatea Babeș-Bolyai a extins continuu în ultima decadă învățarea limbii, studiile italiene și prezența italiană la Cluj. La deja cunoscutele înfăptuiriri în materie ale precursorilor, s-au adăugat noi pași semnificativi ai

extinderii. La Catedra de limbă și literatură italiană (1992), de care s-a legat un program de pregătire la nivelele licență, master, doctorat, s-au adăugat Biblioteca Italiană (1997) și Centrul Cultural Italian (2002). Învățarea limbii italiene este asistată astăzi de specialiști cuprinși în încă trei catedre din Facultatea de Litere și în Catedra de limbi moderne aplicate în economie, din Facultatea de Științe Economice. În ultimii ani s-au creat programe master pentru pregătirea de personal ce va opera în firmele investitorilor italieni din Transilvania. Mai multe programe de joint research, ce au angajat specialiști ai Universității Babeș-Bolyai și specialiști din universități italiene, se desfășoară în istorie, litere, biologie, studii europene. Reuniunile comune ale specialiștilor din România și Italia devin tot mai frecvente la universitatea clujeană.

Institutul Italo-Român (2002) este una din cele mai recente consacrări instituționale ale cooperării fructuoase cu partenerii italieni. Rezultat al acțiunii comune a Universității Babeș-Bolyai, a Universității „La Sapienza”, a Universității „San Pio V”, institutul a înregistrat deja pași ce se fac, de obicei, abia în ani mulți. O bibliotecă bazată pe donații italiene de cărți a fost deja instalată. Reuniunile comune pe probleme actuale ale reformelor universitare din Europa și ale cercetărilor istorice actuale se înmulțesc. Organizate la Universitatea Babeș-Bolyai sau la universitățile amintite din Roma, aceste reunii au pus în mișcare programe de cercetare profilate și prestigioase. Numeroși tineri docenți, asistenți și doctoranzi beneficiază deja de activitățile Institutului Italo-Român de Studii Istorice.

Doreșc să închei exprimând satisfacțion de a fi putut participa la amplificarea substanțială a prezenței italiene la Universitate Babeș-Bolyai, bucuria de a fi cooperat cu excelenți colegi italieni și mulțumirea de a vedea noi generații de universitari angajându-se să extindă cooperarea cu universitățile italiene. Închei efectiv mulțumind Facultății de Istorie și Filosofie, decanului Toader Nicoară și profesorului Gheorghe Măndrescu pentru eficiența și entuziasma lor acțiune de a face ca limba și cultura italiană să fie mai puternic reprezentate în mediul multicultural al Universității Babeș-Bolyai.

“STATO E CHIESA”: IL POTERE PUBBLICO E LE SOCIETÀ FRA DIRITTO E ORGANIZZAZIONE DELLA FEDE

ANTONELLO BIAGINI

(*Direttore del Centro Interuniversitario di Studi sull'Europa Centro-Orientale
CISUECO – Università "La Sapienza" di Roma*)

Stato e Chiesa sono forse le due istituzioni più antiche attorno a cui si sono evolute le comunità umane. La più antica classificazione del diritto è quella che da sempre vede contrapposti il diritto naturale e il diritto positivo. Se da un lato, dunque, la fonte del diritto positivo consiste nell'emissione dell'autorità del potere pubblico (lo Stato), il diritto naturale trova la sua legittimazione in una serie di concezioni filosofiche e politiche che precedono la fondazione stessa dello Stato – come l'esercizio della libertà religiosa - valori che possiamo definire «non disponibili» da parte dell'individuo e che oltre a condizionare la vita terrena involgono la convinzione dei «fedeli» sulla vita ultraterrena. Si tratta, cioè, di valori che trascendono il singolo e si stagliano nella prospettiva dell'eternità. Norma suprema della vita umana è la stessa legge divina, eterna, oggettiva e universale. L'autorità delle istituzioni e il dettato religioso stanno dunque alla base dell'evoluzione dello Stato e della Chiesa, la cui storia è fatta di tensioni e conflitti, ma anche di momenti di pace e collaborazione.

Dalla dicotomia diritto naturale-diritto positivo, centrale nell'opera dei più antichi filosofi e pensatori, deriva l'antitesi potere spirituale-potere temporale, che è rinvenibile nelle parole rivolte da Gesù Cristo al plenipotenziario dell'Imperatore romano: “Tu non avresti su di me alcun potere, se non ti fosse stato dato dall'alto”. E lo stesso Gesù Cristo dispose la coesistenza sulla terra di due autorità sovrane: un potere spirituale, proprio della Chiesa, e un potere temporale, incarnato nella persona di Cesare, che deve essere onorato e obbedito, poiché il Signore comanda di “dare a Cesare quello che appartiene a Cesare e a Dio quello che appartiene a Dio”.

Nella concezione cristiana della politica, come è evidente, un intimo rapporto di collaborazione lega la sfera temporale e quella spirituale. La natura di tale relazione è espressa da Papa Gelasio (492-496) nella celebre formula dei “duo luminaria”, secondo cui “vi sono due poteri principali mediante i quali il mondo viene governato. L'autorità sacra dei Pontefici e il potere regio”. Stato e Chiesa quindi coesistono, sono fin dalla loro nascita intimamente legati secondo una sistematizzazione che li allontana ma anche li avvicina, e i loro destini si incrociano e vengono a coincidere in occasione dell'incoronazione di Carlo Magno, compiuta dal Papa san Leone III la notte di Natale dell'anno 800. Quella incoronazione, infatti, è al tempo stesso un atto pubblico e un gesto simbolico di importanza universale, destinato ad esprimere per più di un millennio l'immagine della sovranità cristiana.

Tale concezione del potere basata sul presupposto per cui la sovranità discendeva direttamente dalla volontà divina, cominciò a entrare in crisi a partire dal XV secolo, quando ha inizio una delle grandi rivoluzioni politiche della storia, quella che porterà alla nascita dello Stato moderno, laico e accentrativo. In quel periodo, sotto la guida teorica di pensatori politici quali Machiavelli e Bodin, alcuni regni (in particolare Francia, Inghilterra e Spagna) danno inizio a una serie di riforme volte a una sempre maggiore separazione del potere temporale da quello spirituale, contribuendo in tal modo alla rottura dell'*universitas christiana* che conoscerà un altro grave evento, quello della Riforma protestante. Le monarchie accentrate dell'età moderna entrano in conflitto con l'autorità spirituale per l'affermazione del loro esclusivo potere, gli Stati e le Chiese si fanno guerra fra loro, in una costante tensione, tra progetti di predominio e periodi di equilibrio. In nome della laicità, il diritto moderno si oppone al diritto clericale dell'Alto Medioevo, dell'agostinismo, anche se questo laicismo non va di pari passo con un atteggiamento anticlericale diffuso e la fede mantiene il suo spazio. La ragione, tuttavia, viene riconosciuta competente e legittimata all'esplorazione della natura e a partire dal XVI secolo si fa strada in Europa una nuova concezione del potere in cui l'Umanesimo emancipa - con Machiavelli - la sfera politica da quella religiosa e morale, di cui la Chiesa era custode. La riforma luterana, inoltre, negando l'autorità stessa della Chiesa, la separò definitivamente dal potere politico, poi nel XVII e XVIII secolo, il "contrattualismo" di Hobbes, Locke, Rousseau, pretese di assegnare al sovrano le prerogative assolute spettanti a Dio; le nuove teorie, infine, trovarono la loro realizzazione nella Rivoluzione francese, che negava la radice della concezione cristiana della società (tema molto attuale che di nuovo "spacca" le coscienze della società, nel momento in cui si pone l'urgenza di far nascere la Costituzione europea). Lo Stato, artificialmente creato per mezzo del contratto sociale, è pensato nell'interesse e per l'utilità degli individui. Da qui il contratto sociale, l'idolatria collettiva - nutrita dall'opinione pubblica - per una mitica "democrazia", e infine la dittatura della forza e dell'arbitrio e lo statalismo di chi detiene il potere.

Non diversa è la tesi della dottrina politica della Chiesa. Riaffermando fermamente che la potestà di comandare proviene da Dio, Papa Leone XIII, nell'enciclica *"Diuturnum"* del 20 giugno 1881, proclamava la legittimità di ciascuna delle varie forme di governo, purché l'ordinamento fosse giusto e rivolto al comune vantaggio. La dottrina tradizionale dei rapporti tra l'autorità spirituale e il potere temporale fu ribadita nel XIX secolo dallo stesso pontefice, nelle encicliche *"Immortale Dei"* (1885) e *"Libertas"* (1888), anche se Pio IX già nel Sillabo del 1864 aveva previsto le conseguenze catastrofiche di una società fondata sulla separazione tra ordine spirituale e ordine temporale - quindi tra politica e morale - che sradicava le fondamenta divine della società.

L'evoluzione della concezione laica dello Stato, nel corso del XX secolo, ha come effetto l'affermazione dei totalitarismi (tanto di destra quanto di sinistra), che costituisce uno degli elementi caratterizzanti il secolo, in cui prevale la volontà di sottomettere l'individuo nella sua interezza (appunto nella sua *totalità*) all'autorità dello Stato. Di conseguenza, si apre una fase di aperto conflitto con il potere spirituale, qualunque esso fosse, che viene osteggiato e colpito a ogni livello, destinato alla sottomissione o alla persecuzione.

Nell'ambito di eventi di così grande portata, del tutto particolare è l'esperienza italiana che presenta aspetti del tutto peculiari, poiché come noto il potere temporale della Chiesa si concretizza in uno Stato - quello pontificio - contro il quale è necessario combattere per realizzare il progetto di unificazione nazionale. Ciò avviene nel XIX secolo e non v'è alcun dubbio che la contrapposizione raggiunga il suo acme nel 1870 con la presa di Roma (il pontefice si ritiene prigioniero) e la confisca da parte del nuovo Stato di molti beni ecclesiastici. Il contenzioso che ne segue porta il pontefice a proibire la partecipazione dei cattolici alla vita politica del nuovo Stato, con grandi lacerazioni interne, soprattutto per quei cattolici-liberali che credono nell'idea di nazione ma non per questo intendono vivere al di fuori del pensiero cristiano e cattolico. Da qui la lunga diatriba che si colora spesso, in certe aree dell'Italia centrale, di un accentuato anticlericalismo, tuttavia sotto quella divisione ufficiale i contatti tra i due mondi rimangono intensi (l'Italia è un Paese cattolico che non ha praticamente conosciuto gli effetti della Riforma protestante) e i cattolici sono molto presenti nell'economia (cooperative, banche, industrie) e nell'attività sociale (assistenza, orfanotrofi e così via). Giolitti, che - insieme a Cavour e a De Gasperi - è uno dei pochi veri statisti che l'Italia abbia avuto, imprime una svolta decisiva per il rientro dei cattolici nella vita politica attiva e con il patto Gentiloni (1913) apre una strada nuova che consente poi la fondazione del Partito popolare da parte di don Sturzo e, successivamente, la conclusione, da parte del governo di Mussolini, dei Trattati del Laterano (1929), e dunque del Concordato. Si sanciva così la religione cattolica come religione ufficiale dello Stato che comportava l'obbligo di esposizione del crocefisso negli edifici pubblici, la validità civile del matrimonio religioso, una particolare legislazione penale e civile per gli ecclesiastici, la restituzione parziale dei beni, particolari esenzioni fiscali. Si ritenne allora di aver sanato una questione di fondamentale importanza, ma in realtà Stato e Chiesa si legavano in un rapporto in cui ognuno di essi rinunciava a una parte della propria sovranità. La Chiesa cattolica, per esempio, se da una parte acquisiva indubbi vantaggi sul piano economico, perdeva però la libertà di poter condannare il regime e doveva dunque subire delle limitazioni all'associazionismo cattolico e alla formazione giovanile. Lo Stato da parte sua rinunciava ai principi liberali di laicità, di separazione dei due ordini, di rispetto per le libertà fondamentali dell'individuo.

La storiografia italiana si è occupata diffusamente di tali problemi - esprimendo storici di valore come Arturo Carlo Jemolo per i cattolici e Giovanni Spadolini per i laici - ma settori consistenti del cattolicesimo militante, particolarmente negli anni intorno al Concilio Vaticano II, hanno sottoposto lo strumento giuridico del Concordato a critiche severe. I risultati tuttavia non sono stati rilevanti, se, per rimanere al caso italiano, dopo decenni di polemiche e di sentenze della Corte Costituzionale sulla libertà religiosa e sul divorzio, il governo Craxi nel febbraio del 1984 è addivenuto alla revisione del Concordato, che attenua ma non elimina le reciproche (e nefaste) ingerenze.

L'occasione di trovarci qui riuniti con gli amici e colleghi romeni è per noi motivo non solo di *gioia*, ma anche di orgoglio. L'orgoglio di potere aprire i lavori del convegno italo-romeno su "Stato e Chiesa in Europa" e di inaugurare l'Istituto Italo-

Romeno di Studi Storici. La contemporaneità dei due eventi non deve sembrare casuale: le relazioni tra Stato e Chiesa sono sempre state al centro del dibattito politico-culturale nella storia d'Europa, così come oggi, alla vigilia dell'avvenimento epocale di una possibile Costituzione europea, il dibattito si è acceso *sulle origini dell'identità europea con la stesura di un preambolo che richiama le origini giudaico-cristiane, una dizione approssimativa che dimostra anche una scarsa conoscenza della storia e della cultura europea.* Il confronto che emergerà dai lavori - a giudicare dagli interessanti contributi dei qualificati relatori presenti nel programma - è un incontro intellettuale fondato sulla comprensione delle singole posizioni e sull'approfondimento degli studi.

Nello stesso modo, l'Istituto italo-romeno di studi storici è il risultato dell'incontro di due culture, quella italiana e quella romena, fondato sul rispetto reciproco e sull'affinità culturale. E' in tale spirito che decisi di donare i libri che erano serviti alla mia formazione intellettuale, per creare la biblioteca italiana dell'istituto e offrire così la possibilità di coltivare gli *studia humanitatis* nella lingua di Dante e di Machiavelli a studenti, studiosi, lettori interessati all'Italia. Da parte nostra, sia nei *curricula* del dottorato in Storia d'Europa che nel dipartimento che ho l'onore di dirigere (CISUECO), indirizziamo gli studenti e i dottorandi all'approfondimento di culture e civiltà - come quella romena - rimaste forzatamente oltre una cortina di ferro per mezzo secolo, ma che appartengono tanto quanto le altre culture occidentali alla cultura comune europea. La particolare sensibilità e l'amore per la lingua e la cultura italiana, inoltre, mi hanno convinto sempre più a lavorare con determinazione per creare delle occasioni istituzionali in cui potessero esprimersi al meglio le straordinarie potenzialità di un paese come la Romania, e più precisamente la Transilvania e Cluj, che sapeva esprimere un qualificatissimo corpo docente e un attivo e dinamico corpo studentesco, formati entrambi in un ambiente multilingue, multiculturale, multireligioso. La costanza e l'entusiasmo dimostrati fin dall'inizio dall'amico prof. Gheorghe Măndrescu, fin dal suo incarico di direttore dell'Accademia di Romania in Roma, e quindi dal rettore dell'Università Babeş-Bolyai prof. Andrei Marga, dal prorettore prof. Nicolae Bocşan e dal preside della facoltà di storia e filosofia prof. Toader Nicoară, sono stati per me un punto di riferimento e un valido supporto per portare a compimento la creazione di quest'istituto.

Convinti che la vivacità di paesi e università considerati "periferici" abbia da insegnare non poco all'accademia di paesi che si considerano "centrali" (qualche volta a torto), siamo qui oggi per dare il via a un nuovo strumento di lavoro che saprà darci un arricchimento reciproco, individuale e collettivo, e che potrà proporsi rispetto alle istituzioni pubbliche e governative quale ulteriore soggetto culturale indirizzato a promuovere un comune cammino per l'Italia e la Romania verso la comune Casa europea.

SPRE REFACEREA UNOR LEGĂTURI ȘI IDEALURI EUROPENE

GHEORGHE MÂNDRESCU

(*Directorul Institutului Italo-Român de Studii Iсторических,
Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca*)

În vara anului 1999 abia sosit la Roma, la Accademia di Romania, eram preocupat de gândul, care mă însuflețea și anume găsirea căilor pentru a continua munca de refacere a Școlii Române, efort pe care-l inițiase regretatul meu predecesor profesorul Marian Papahagi. Mi se părea de neconceput ca la zece ani de la căderea comunismului, ai cărui exponenti au distrus-o, Școala Română să nu-și regăsească rolul care i se cuvenea în atmosfera capitalei Italiei. Acolo în perioada de maximă înflorire, 1933-1945, s-a reușit lansarea unui grup de mari istorici, arheologi, oameni de cultură care au consolidat legături uimitoare cu lumea italiană și nu numai. Ei aparțineau unei generații care a contribuit la desăvârșirea statului român și care a atins performanțe notabile, la standardele europene de la sfârșitul deceniului patru.

Moștenirea comunistă ne-a lăsat despre toate acestea o falsă imagine, marcată de stereotipie, de rea credință, alimentând suspiciuni, cultivând denigrări tocmai față de cei care ne-au consolidat sentimentele naționale și ne-au făcut să pornim în apărarea cuceririlor obținute chiar dacă situația echilibrului european din anii 1940 ne-a fost potrivnică. Instaurarea comunismului ne-a afectat profund dar conștiința valorii performanțelor oferite de realitățile precedente lui trebuie să revină printr-o prezentare clară și bogată, nepărtinitoare, ea fiind o datorie a profesioniștilor în ale istoriei. Si aceasta într-o epocă în care dilettantismul ocupă un loc necuvenit.

Urmele prezenței noastre de după 1948 pe pământul italian, au fost rare. Mesageri ai spiritualității românești, în amarnicul exil, au fost prezenți totuși, în continuare în universități și centre italiene. Au vorbit despre istorie, cultură și artă, dar noi, cei de acasă, aproape i-am uitat. Astăzi avem datoria să-i aducem în actualitate pentru că au slujit păstrării legăturilor firești dintre români și italieni în aria europeană.

Cu ocazia primelor întâlniri cu cei cu care urma să colaborez la Roma, grație legăturii pe care mi-a oferit-o profesoara Luisa Valmarin de la Universitatea "La Sapienza", titulara catedrei de limbă și cultură română, am avut șansa să-l cunosc pe profesorul Antonello Biagini și foarte curând, în urma cătorva întâlniri, împărtășindu-ne gândurile, să începem o colaborare care a dat roade. Am remarcat atunci, mereu, nevoia de a ne cunoaște, de a ne aprobia de la om la om, de a arunca vălul neâncrederii, al distanțelor programate, de a urmă dezbaterea ce întârzie. Cred că în suita întâlnirilor prin care am încercat să aducem spre știință rodul celor mai recente realizări istoriografice, s-a desprins cu prisosință nevoia de a pune față în față cercetătorii noștri, în special generația tânără care are șansa de a pătrunde prin analiză și sinteză, într-un moment prielnic, spre domenii uitate sau voit eliminate și contorsionate prezentate.

Avem nevoie să ne întâlnim pentru a ne verifica ideile într-un orizont mult mai larg decât până acum. Rădăcinile viguroase vor fi mult mai ușor redescoperite iar firescul universului european va fi pus în lumină fără dificultate.

Noi români suntem interesați ca cercetătorii străini, în special cei tineri, în formare, să vină spre a cunoaște căt mai profund, căt mai în detaliu istoria noastră, spre a vorbi liber, în cunoștință de cauză despre evoluția specifică locului. Suntem interesați să ne integrăm în cercetarea fundamentală europeană, să evidențiem conexiuni, adesea uitate, să descoperim cum s-au format oameni, mentalități, să regândim periodizări, să ascultăm analiza și abordarea critică, din unghiuri inedite, a istoriei noastre și totodată să ne implicăm prin propria interpretare, tot mai profund, în mecanismele complexului european.

Suntem afectați adesea de constatarea necunoașterii realităților noastre, de unele stângăcii în interpretarea parcursului nostru, cu implicații directe, uneori nedoreite. Pentru aceasta este absolut necesară punerea în circulație a unei bogate informații printre politicii concertată de traduceri, în cazul în special în limba italiană, care să echilibreze ponderea lăsată de o politică editorială nefastă, ideologizată, unilaterală, triumfală - cu exemple întâlnite în bibliotecile italiene.

Toate aceste planuri născute la Roma nu ar fi avut sorți de izbândă din parte-mi dacă nu aș fi găsit pe totă durata șederii mele romane și în continuare la reîntoarcerea la Cluj-Napoca, sprijinul unor spiritelor deosebite. Mă refer la decanul Facultății de Istorie și Filosofie, profesorul Toader Nicoară și deopotrivă la prorectorul, istoricul, profesor Nicolae Bocșan și nu în ultimul rând la prietenul și colegul, profesor George Cipăianu. Împreună cu ei numeroși profesori și cercetători au răspuns cu entuziasm la chemarea de a participa la susținerea temelor propuse pentru sesiunile ce au urmat a fi organizate la Cluj-Napoca și la Roma.

Cu toate greutățile unui început, lucrurile au evoluat rapid și Senatul Universității Babeș-Bolyai împreună cu rectorul, profesorul Andrei Marga au răspuns favorabil propunerii promotorilor pomeniți mai sus, aprobată cererea noastră de a ni se rezerva spațiu pentru a putea purcede practic la înființarea Institutului Italo-Român de Studii-Istorice și a Bibliotecii Italiene.

La toate acestea se cuvine să alătur un nou omagiu profesorului Antonello Biagini pentru generoasa sa donație (1000 de volume) pentru reușita de a fi format un grup de susținători, mulți prezenți azi la inaugurare și pentru faptul că a dorit să dezvolte programul Centrului Internațional de Studii pentru Europa Central-Orientală pe o direcție ce favorizează formarea unor specialiști, buni cunoșători ai acestor regiuni europene rămase pentru decenii în afara preocupărilor lor.

Cred totodată că deși renașterea Școlii Române din minunatul spațiu de la Accademia di Romania de la Roma rămâne încă un deziderat, apariția Institutului Italo-Român de Studii Istorice la Cluj-Napoca va ajuta la crearea atmosferei și va demonstra celor ce încă sunt în aşteptare utilitatea unui Institut român în inima Italiei.

Ne propunem, împreună cu mai tînărul meu coleg doctorandul Andrea Cartenay, desemnat director al Institutului din partea italiană și de asemenea cu doctorandul Giuseppe Motta și el prezent de la începutul pregătirilor pentru inaugurare, să lărgim permanent cercul prietenilor și colaboratorilor, să construim programul imediat ascultând propunerile și sugestii aflate căt mai aproape de preocupările recente ale acestei frumoase generații de tineri istorici.

Sperăm că ne vom bucura de sprijin în continuare și că ne vom ridica la nivelul pe care-l aşteaptă cei ce ne sunt alături.

PRIMA PARTE

COMUNICĂRILE SESIUNII ITALO-ROMÂNE
„STAT ȘI BISERICĂ ÎN EUROPA”

*ATTI DEL CONVEGNO ITALO-ROMENO
„STATO E CHIESA IN EUROPA”*

CLUJ-NAPOCA, 1-4 MAI 2003

LA NUOVA ORGANIZZAZIONE DELLO STATO NELL'EUROPA DELL'ETÀ MODERNA

GIOVANNA MOTTA

(Università "La Sapienza" di Roma)

Con grande piacere prendo parte a questo convegno che mi dà l'occasione di un confronto con nuovi studiosi e nuovi amici su temi che per molti anni ho cercato di affrontare e approfondire. Vorrei qui presentare il mio personale percorso di indagine che ha privilegiato i segni evidenti o semplicemente le tracce di un processo di trasformazione del quadro europeo in cui è protagonista l'affermazione dello Stato moderno, uno Stato accentratore e laico dal quale deriveranno novità importanti. Fra Quattro e Cinquecento infatti si assiste a eventi di portata epocale che mutano per sempre la realtà precedente e scandiscono una nuova era, caratterizzata dalla trasformazione delle forme istituzionali – la monarchia accentratrice – dal tentativo di "costruire" un nuovo sistema economico, dalla frattura nel mondo religioso che, con la Riforma protestante, determinerà cambiamenti profondi. L'importante esperienza dello Stato rinascimentale, accentratore e laico, inaugura una fase nella quale si attua l'avanzamento della forma istituzionale, rispetto a quella medievale in cui il potere si era frammentato fra Stato e Chiesa, fra feudatari e città autonome.

Il Rinascimento è un coacervo di eventi di segno diverso, oltre ai papi mondani (come Cesare Borgia) e agli intrighi di corte emergono fenomeni nuovi di grande portata, destinati ad assumere corpo, che disegnano scenari via via più avanzati di società e di istituzioni in cui la politica e l'economia mostrano nuove realtà. Il primo riferimento è subito all'anno 1492, che nessuno storico può trascurare per l'implicito richiamo alla periodizzazione ufficiale che fa di questa data un *topos* cronologico dal quale si dipartono cambiamenti profondi. Siamo, infatti, in una transizione che non è solo temporale, ma diventa differenza strutturale tra la realtà precedente e la nuova "forma" dell'età moderna, che non si consuma esclusivamente nel passaggio cronologico ma si organizza in fenomeni inediti. La conquista del Nuovo Mondo è un fatto epocale poiché la realtà al di là dell'oceano cambierà per sempre la vecchia Europa influendo sulla sua economia e di conseguenza anche sulla sua politica, dando l'avvio ad ampi settori della vita culturale e professionale, come la nascita di accademie, i trattati di architettura (fra tutti il *De re aedificatoria* di Leonbattista Alberti), i movimenti intellettuali e scientifici che partendo dall'Italia si irradiano nei diversi paesi europei promuovendo l'avanzamento della letteratura, delle arti, delle scienze. L'origine del cambiamento per molti versi più innovativo e risolutivo, tuttavia, è costituito a mio avviso dalla nascita e dall'affermazione di un modello statale che per la prima volta supera la separazione dei poteri tipicamente medioevali riconducendoli in una formula

giuridico-istituzionale del tutto nuova che rafforza lo Stato e realmente segna il processo di modernizzazione della società. Il sovrano assume nelle sue mani ogni potere, provocando l'indebolimento delle forze locali e favorendo la nascita del senso di comunità, particolarmente in quei paesi in cui si era già attuata un'omogeneizzazione geografica e culturale (e infatti il Rinascimento è strettamente connesso alla monarchia assoluta). I paesi *leaders* protagonisti del cambiamento sono la Francia, l'Inghilterra e la Spagna, realtà diverse con modelli statuali differenti (la Penisola iberica soprattutto presenta differenze profonde) che compiono un percorso indirizzato all'affermazione di un potere centrale.

Ciò non può essere senza conseguenze. In particolare Luigi XI ed Enrico VII avevano avviato il processo di accorpamento realizzando prima l'unità territoriale dei loro paesi, circoscrivendo dunque il territorio del loro dominio. Insieme ad essi, anche la Spagna dei Re Cattolici viene considerata area dello stato accentratato, anche se in realtà si trova in una situazione del tutto particolare: nella Penisola iberica infatti la Castiglia rimane per così dire separata, differente nelle sue caratteristiche strutturali rispetto all'Aragona, alla Catalogna, a Valenza. Isabella e Ferdinando, però, resi più forti dalla "pacificazione" seguita alla guerra civile e dalla *reconquista* di Granata dai mori, intendono partecipare al processo di rinnovamento e, con l'aiuto dei bravissimi giuristi catalani, trovano un "artificio" giuridico, quello dell'unione personale delle due Corone - studiato proprio per rispondere all'aspirazione all'unità - che non riuscirà comunque a eliminare l'incancellabile diversità giuridico-istituzionale dei due regni. In Catalogna, la monarchia è frutto di un contratto, di un patto stipulato con il re (concezione contrattualistica), che aveva reso possibile l'autonomia delle Cortes catalane; infatti queste erano state un forte elemento di riduzione del potere della Corona aragonese, mentre in Castiglia lo Stato è di proprietà del sovrano e si basa sul suo potere personale (concezione patrimoniale) comportando un sistema autoritario profondamente differente da quello costituzionale catalano.¹ Nei paesi in cui si realizza lo stato accentratato, i sovrani organizzano direttamente il loro potere: esercito, corpo diplomatico, burocrazia, fiscalità, diventano strumenti che si sommano nelle loro mani, producendo una trasformazione immediatamente percepibile nelle grandi monarchie accentrate, più lenta o remota nei paesi ancora a lungo divisi dalla persistenza di poteri forti di impronta medievale capaci di resistere al processo di innovazione.

Diverse le altre realtà dell'Europa cinquecentesca, Parigi, Londra, l'area fiamminga con Anversa e Amsterdam, la penisola italiana sulla quale convergevano per i primi trenta anni del secolo le ambizioni francesi e spagnole. Sono tante realtà

¹ Sull'importante differenza costituzionale e strutturale dei due regni, in particolare cfr. J. H. Elliot, *La Spagna imperiale 1469-1716*, Bologna 1982. "Un territorio arido, spoglio, esausto, che presenta un 10 per cento di suolo roccioso, un 15 per cento di suolo povero improduttivo, un 45 per cento di terreno modestamente fertile e solo un 10 per cento di terreno veramente pingue... una penisola separata dal continente europeo... un paese diviso al suo interno" questo l'*incipit* del volume che già mostra l'approccio problematico dell'autore. Sull'Europa del Cinquecento, anche G. Ritter, *La formazione dell'età moderna*, Roma-Bari 1989; sullo stato moderno tra XV e XVII secolo, in particolare, P. Anderson, *Lo stato assoluto*, Milano 1980.

diverse fra le quali emerge la tendenza al cambiamento, alla trasformazione del quadro europeo che rimane tuttavia articolato fra innovazione e conservazione, tra modernità che avanza e resistenza alla modernizzazione. Il futuro però prende corpo là dove cambia il contesto istituzionale - con una nuova connotazione delle istituzioni giuridiche e amministrative - dove la piccola e media proprietà "riduce" quella feudale, consentendo di emergere a classi diverse da quelle dell'antica aristocrazia europea e favorendo l'affermazione di un moderno sistema politico ed economico che "libera" le terre, offre opportunità di scalate sociali, presenta l'occasione a nuovi soggetti di conquistare spazi di prestigio nelle burocrazie e nelle amministrazioni che organizzano competenze e servizi. La domanda di avanzamento politico dei ceti emergenti diventa pressante, i nuovi gruppi dirigenti e la nuova mentalità proiettata verso i settori produttivi e professionali trasformeranno il sistema.

Legata al quadro delle istituzioni, assieme alla politica, anche l'economia presenta novità di rilievo e diventa sempre di più il segno imprescindibile del tipo di società, un indice, un linguaggio che racconta le multiformi realtà nelle quali si sostanzia il modo di produrre, con un'accelerazione che collega ormai tutto il mondo, in un'unica rete di rapporti e di scambi commerciali, e connette fra loro aree pure caratterizzate da situazioni non omogenee. Tra loro, la penisola iberica è protagonista, sia per l'evidente grande novità della conquista del Nuovo Mondo - che sia pure ingiustamente rimane un'impresa tutta castigliana, con le Indie occidentali che diventano esclusivamente patrimonio personale di Isabella - sia per il ruolo che la Spagna svolge in ambito mediterraneo, con i suoi possedimenti in Italia e con la sua forte azione anti-islamica. Sul piano strutturale però la sua storia e lo stesso processo di formazione del Regno non le consentono di approfittare a pieno dell'occasione americana, né di trovare in sé le ragioni per avviarsi verso la modernizzazione.² Ancora con Carlo V, l'immenso impero che comprendeva paesi tanto diversi - come la Spagna e le Fiandre - era stato solo una aggregazione di territori legati insieme alla meno peggio dal vincolo comune con l'imperatore. Ma ognuno di essi aveva conservato il proprio ordinamento, senza che si compisse alcun tentativo di attuare una qualche fusione né sul piano della struttura politico-amministrativa né su quello economico e mantenendo dunque la comprensibile diversità tra area fiamminga e penisola iberica. In quest'ultima poi, differenze profonde allontanavano le due monarchie della Castiglia e della Catalogna: la struttura patrimoniale della prima - in cui appunto il territorio si configurava come patrimonio della Corona esclusivo - era del tutto diversa dal modello della seconda, dove la monarchia traeva la propria legittimazione dalla sua natura di "contratto" con il popolo, dunque con un forte radicamento del concetto delle

² Sui caratteri fondamentali del Cinquecento e sul particolare processo dello sviluppo economico nel periodo della modernizzazione, non può mancare il richiamo a Fernand Braudel e a Warlestein che con le loro opere hanno indirizzato gli studiosi delle generazioni successive verso nuovi percorsi di ricerca offrendo loro profondità di indagine e compattezza metodologica. Sul tema cfr. anche G. Motta, *La rivoluzione mancata del lungo Cinquecento. élites e sviluppo economico fra continuità e nuove strategie distributive*, in "Studi in onore di Giorgio Motti", Firenze 2003.

autonomie locali che si contrapponeva all'esercizio di un potere personale da parte del sovrano. Due società sostanzialmente diverse, dunque, quelle della Castiglia, con una struttura autoritaria verticistica, e della Catalogna, con una società di tipo "borghese", che rimanevano separate senza un processo di adeguamento amministrativo dei diversi territori in un unico dominio, come sarebbe stato necessario per giungere a uno stato unitario – la presenza stessa del viceré mostrava la sopravvivenza di istituzioni ancora medioevali, trascese dall'abile soluzione dell'unità personale dei sovrani.

Malgrado tale realtà che contraddistingue il caso specifico della Penisola iberica, si può dire che nel XVI secolo i paesi più avanzati "traghettono" l'Europa politica verso la modernizzazione. Simmetricamente, si delinea un nuovo tipo di economia, un'economia "aperta" che lega sempre di più il Vecchio Continente al Nuovo Mondo, guarda ai lontani orizzonti, conquista mercati sempre più globali, mostra come ormai siano forti i legami fra burocrazia, economia e società civile e come la volontà di dominio degli imperi, le tensioni dei gruppi sociali e le connessioni profonde degli individui e delle istituzioni statali possano convergere verso gli obiettivi mutati dell'età moderna, in cui nasce il seme del capitalismo. Nel tempo, studiosi di storia, di economia, di società, cercheranno con le loro analisi di individuare vocazioni produttive dei territori, potenzialità finanziarie dei mercati, assetti sociali, per trarne, in base alle proprie convinzioni e con l'uso di specifiche documentazioni, linee di tendenza sul piano teorico, concettuale, ideologico. Le fonti per lo storico sono molteplici - documenti di Stato prodotti dalle burocrazie delle grandi monarchie, archivi privati (delle famiglie e delle aziende), atti notarili, censimenti, registri parrocchiali - come diverse sono le metodiche di indagine che dipartendosi da quelle proprie della ricerca storica tradizionale si addentrano poi in percorsi ulteriori in grado di offrire altre letture e approfondimenti, concorrendo alla definizione di un quadro sempre più ampio per una migliore interpretazione dei dati, sovente contraddittori. L'inesauribile ricchezza delle testimonianze documentarie, attraverso l'analisi qualitativa e/o quantitativa, consente di certificare e seguire nelle loro scansioni l'organizzazione istituzionale e il sistema economico, la vita quotidiana dei singoli e delle società, lo sviluppo dei mercati come l'evoluzione della banca, l'incremento della produzione agraria e l'andamento dell'artigianato, la demografia, l'economia urbana, ogni elemento insomma che possa concorrere alla conoscenza del livello delle economie e delle società. Tali modelli economici, culturali, antropologici, comunicano "positivamente" traendo vantaggio dal reciproco contatto e dalle relative potenzialità, poiché alle logiche delle dinastie si aggiungono le ragioni della gente comune che ha bisogno di svolgere la propria attività per vivere e partecipa così agli scambi, in una rete sempre più ampia - commerciale, mercantile, finanziaria - che diventerà il segno distintivo dell'economia mondializzata.

Il lungo processo di trasformazione andrà disegnando una nuova mappa delle realtà europee, politico-istituzionali, economico-sociali, religiose, che nel corso del XVI secolo e ancora nel XVII ("lungo" Cinquecento, come lo ha definito Braudel), mostra la presenza sincronica della specificità di ogni territorio e di ogni popolo, ma anche l'interazione fra modelli diversi – quello occidentale, quello orientale, l'area del

Mediterraneo per così dire atlantico (Portogallo e paesi dell'Africa occidentale), quella del sud del Mediterraneo e quella fra Mediterraneo tirrenico e Mediterraneo adriatico, con Venezia e il Levante ottomano³.

Una copiosa storiografia Fra Otto e Novecento si apre in un'ampia gamma di interpretazioni sul tema, in un dibattito fecondo che vedrà posizioni diverse e spesso contrapposte e che sottolinea l'importanza dei nuovi eventi; nascono nuove realtà nelle quali si assiste alla pressante richiesta di avanzamento politico dei ceti emergenti che conquistano le magistrature cittadine e - insieme a elementi provenienti dalle aziende mercantili o dalle dinastie in cui all'importanza del casato si va sostituendo una nuova mentalità proiettata verso i settori produttivi e professionali - finiscono col divenire i nuovi gruppi dirigenti. L'influsso della cultura italiana si irradia in Europa assumendo un carattere significativo nel processo di cambiamento diretto o indiretto nei diversi paesi e fungendo in qualche modo anche quale elemento di omologazione. L'Umanesimo e il Rinascimento esercitano una forte attrazione, suscitando emozioni e superando i confini degli Antichi Stati italiani, ma come in questo periodo il circuito degli intellettuali "comunica" in maniera tanto efficace, legando insieme ambienti anche diversi, le accademie, i letterati che lavorano presso le corti, le università. Anche grazie agli insegnamenti impartiti presso queste ultime (Padova, Bologna, Roma), nella penisola si diffonde la cultura umanista, alla quale - particolarmente nel XVII secolo - si aggiunge pure quella scientifica. Buoni insegnanti dotano i loro allievi di strumenti culturali adeguati ai percorsi professionali della nuova epoca, una miriade di stranieri frequenta lo *Studium* in Italia provenendo dai paesi del centro-Europa, come Polonia e Ungheria o anche dall'area dalmata, entrando così in una sorta di comunità che si riconosce in un patrimonio sempre più comune di lettere e lingue, di storia, di scienze, di cultura materiale. Negli esclusivi ambienti delle corti italiane alla politica si accompagnano insegnamenti di teologia, di latino, di musica e di danza e sovente gli eccellenti maestri seguono i figli dei loro sovrani presso le corti straniere. Dalle zone periferiche, famiglie prestigiose proiettano i loro figli nei centri in cui le istituzioni scolastiche sono già consolidate (come Padova, Bologna, Venezia, Firenze, Pisa) e li avviano all'esercizio di professioni borghesi, aziende familiari ricche o benestanti "lanciano" i loro successori verso la conquista di mercati sempre più globali. Artisti di vario tipo - architetti, scultori, pittori, incisori - nati altrove, partecipano anch'essi attivamente come presenze qualificate alla realizzazione di importanti opere quando la vitalità del Rinascimento crea molteplici occasioni di impiego in Italia.

Nella infinita serie di rapporti centro-periferia, l'Europa comunica sempre meglio nello scambio continuo di uomini e merci e soprattutto si "apre" sia in direzione dei territori d'oltremare che verso gli altri continenti. Cresce il rapporto tra Mediterraneo e nord-Europa, che diventa sempre più strutturale, e si intensifica l'altra direzione

³ Sugli aspetti dell'economia mediterranea nel XVI secolo, cfr. molti dei miei lavori. Fra i più recenti: *Dal Messina a Lepanto. Guerra ed economia nel Mediterraneo cinquecentesco*, in "I Turchi il Mediterraneo e l'Europa", Milano 1998; *Dal Mediterraneo al nord-Europa. La presenza italiana sui mercati di Londra e di Anversa (1526-1527)*, in "Mercanti e viaggiatori per le vie del mondo", Milano 2000.

occidente-orientale che sposta l'asse economico in direzione dell'Adriatico e dei paesi del Vicino e Medio Oriente; un grande dinamismo si percepisce proprio attraverso gli scambi adriatici, dove forte è il ruolo della Repubblica di Venezia e significativa la funzione della doppia cerniera, il porto pontificio di Ancona e la città-stato di Ragusa, in perenne equilibrio quest'ultima tra mondo ottomano e potenze cristiane. Sul fronte orientale si dispiega un'altra realtà che presenta caratteri specifici ma che particolarmente nel corso del XVI secolo comporta non poche conseguenze per la politica dei paesi occidentali. Gli obiettivi dell'impero ottomano si contrappongono a quelli degli Asburgo, mentre sono spesso in sintonia con le strategie della Repubblica di Venezia, ma indubbiamente il pericolo turco e la costante minaccia di uno "sfondamento" sul quadrante del Mediterraneo occidentale influiscono sulle decisioni dei paesi che si sentono più minacciati, nonché sulla politica pontificia che pure tra Cinque e Seicento mira alla difesa di interessi diversificati. Ciò muta l'atteggiamento dei grandi sovrani, come emerge per esempio nella differente impostazione politica di Carlo V e di Filippo II, in cui il primo, inseguendo il disegno dell'impero universale fondato sui territori centro-europei, rimane profondamente legato al contesto fiammingo, mentre il secondo che, con una madre portoghese e una nonna spagnola, ha ascendenze iberiche, si muove secondo una mentalità tesa al mantenimento del predominio della Castiglia. L'importanza che Filippo II annette alla politica mediterranea è la conseguenza di tale impianto, che – mentre il suo regno si proietta al di là dell'Atlantico – da una parte non trascura la sfida contro l'impero ottomano, dall'altra "blocca" l'espansione dei protestanti, imponendo al paese una cupa atmosfera controriformistica che taglia i rapporti con l'esterno e con le correnti intellettuali europee. Su tale *humus* si dispiega la scelta esasperata del sovrano, il quale teme che l'azione dei nuclei protestanti di radice erasmiana presenti nel paese (particolarmente a Siviglia e a Valladolid) possa collegarsi agli eretici fiamminghi e sceglie perciò una linea intransigente di difesa dell'egemonia del cattolicesimo che lo indurrà a combattere contro tutti i non-cattolici, come farà appunto con i Turchi.

Quanto alla diplomazia pontificia, ancora a lungo dopo Lepanto guarda sempre con timore il nemico islamico e anche quando (pur essendo impegnata al contempo nell'evangelizzazione delle popolazioni d'oltremare) riterrà prioritario un suo intervento in Europa centrale per ridimensionare il fenomeno della Riforma, conserverà comunque un atteggiamento prudente nei confronti della Porta, al fine di tutelare in qualche modo, o almeno di non peggiorare, la situazione delle chiese cattoliche situate nella sua area di influenza - quelle dei maroniti e degli armeni – senza tralasciare le chiese ortodosse che "si volevano mantenere nell'orbita cattolica".⁴

Le vie che il nostro discorso potrebbe prendere, come vedete, sono molteplici e ciascuna opzione induce poi ad approfondire con strumenti e metodi idonei

⁴ In tal senso cfr. M. Sanfilippo, *La Congregazione de Propaganda Fide e la dominazione turca sul Mediterraneo centro-orientale nel XVII secolo*, in G. Motta, "I Turchi il Mediterraneo e l'Europa" cit. Più in generale si può dire che la nuova realtà del XVI secolo comporti il superamento della "doppia polarità" (come la definisce Ritter), cioè il dualismo fra Chiesa e Stato che era stato tipico dell'età medievale.

l'eventuale scelta all'interno di specifiche discipline accademiche, collegandole però per quanto possibile ad altre che possano chiarire e aggiungere nuovi aspetti, aprendo un orizzonte tematico e problematico sempre più ampio. Nell'ottica interdisciplinare tutto diventa più chiaro e soprattutto è possibile ri-vedere luoghi comuni e valutare elementi di conoscenza dati come scontati. E' ciò che da molti anni ho cercato di fare, avvalendomi del prezioso apporto di amici e colleghi, giovani e meno giovani, con i quali ho svolto un lungo lavoro che attraverso sentieri molteplici consentisse di seguire il cambiamento delle società europee nel passaggio fra medioevo e rinascimento, per percepire le differenze ma anche le assonanze. Sono nati così i volumi più recenti che lungo un percorso diacronico hanno consentito di seguire le tracce della transizione e il loro diseguale andamento – *I Turchi il Mediterraneo e l'Europa; Mercanti e viaggiatori per le vie del mondo; Regine e sovrane. Il potere, la politica, la vita privata.* Le ultime, interessanti anche nell'ottica degli studi di genere, ci hanno interessato in quanto le regine, con le loro esperienze umane e politiche hanno comunque segnato o addirittura caratterizzato le loro epoche – penso al periodo "elisabettiano", per esempio – rimanendo nella memoria storica dei rispettivi paesi in cui si sono mosse con maggiore o minore abilità, spinte dalle loro personali ambizioni, nell'ambito di un potere declinato in prevalenza al maschile. Sono emerse fisionomie di donne importanti che hanno vissuto a pieno il loro tempo, in ambienti fortemente competitivi come le corti, quasi sempre protese verso un'affermazione che in qualche misura potesse riscattarle dal ruolo subalterno al quale erano destinate le altre donne. Ma è soprattutto al primo di questi volumi e al secondo che qui mi richiamerò, poiché in quelle ricerche è confluita l'interpretazione critica che vi propongo (maturata in molti anni di lavoro passati negli archivi e nelle biblioteche), basata appunto sui due fattori qui richiamati: il cambiamento dello Stato e la trasformazione dell'economia.

Il primo volume pone in evidenza l'articolata politica delle potenze interessate al dominio del Mediterraneo che nel XVI secolo è portatore di una centralità specifica – per esempio nel periodo fra due importanti momenti di guerra, l'assedio di Malta (1565) e la battaglia di Lepanto (1571) – sulla quale si riversano l'interesse delle diplomazie, l'efficacia dello spionaggio, la durezza della guerra e in cui ogni strategia politica, diplomatica, militare, ruota intorno ai rapporti fra area cristiana e paesi musulmani. Si è visto così che fra mondo cristiano e area islamica, oltre ai ripetuti conflitti di maggiore o minore rilevanza storica che pure sono stati analizzati e precisati, esistono rapporti di convivenza e che tra gli uomini comuni, pescatori o contadini, la convivenza è più diffusa di quanto si possa ritenere. Anche se la storia conserva in misura maggiore la memoria dei contrasti più accesi, qualche volta fa emergere anche l'esile filo che lega fra loro uomini diversi che pure essendo potenzialmente nemici riescono a interagire, a scambiarsi esperienze comuni e conoscenze, mutuando ciascuno dall'altro usi, strumenti, metodi di lavoro. Lungo le coste del bacino del Mediterraneo e nei territori soggetti o contigui, il contatto quotidiano fra cristiani, ebrei e musulmani consente di attuare prime e limitate forme di integrazione nelle strutture mentali, nella vita di tutti i giorni, negli usi alimentari. La

"coabitazione" anche forzata dell'area mediterranea, nelle isole greche come nel nord-Africa o in Albania, determina la fusione di elementi provenienti da diverse culture in un sia pur generico segno mediterraneo, che si può scomporre poi in caratteri differenziati ma che unisce i popoli dell'area nelle occasioni principali delle loro esistenze di uomini, nei riti della vita come in quelli della morte (mi riferisco, per esempio, ai momenti della nascita, all'impianto della famiglia, al ruolo della donna in seno ad essa come educatrice dei figli e depositaria dei saperi antropologici, alle "contaminazioni" di sapori e di odori attuati dalle cucine etniche, alle influenze di ognuno sulla lingua degli altri, ecc.).

L'area mediterranea così appare caratterizzata da una duplice e spesso contraddittoria tendenza: da una parte la specificità di ognuno, dall'altra l'appartenenza a una comune matrice – diversa per esempio da quella dei popoli nordici - anche di coloro che dalle pagine della storia tradizionale erano stati presentati esclusivamente nella loro veste di popoli nemici e che invece nella nostra lettura sono diventati anch'essi parte integrante (anche se talvolta periferica) del sistema-Europa. Un ampio settore di grande rilievo in cui ciò è immediatamente percepibile è quello dei rapporti commerciali che giustificano l'interesse nato in seno alla storiografia, dalla quale appare come spesso l'economia si muova più rapidamente della politica (e qualche volta non del tutto in sintonia) e come l'uomo, spinto dall'esigenza della produzione e del commercio finisca col comunicare con paesi e popoli diversi, influendo sui consumi, sulle abitudini alimentari, sulle conoscenze. Ciò è reso possibile dal fatto che, lungo l'età moderna, nella complessa rete delle relazioni politiche, commerciali, sociali, del Vecchio continente, si assiste alla formazione di un unico, grande mercato che comunica con ogni parte del mondo conosciuto in cui l'obiettivo principale sembra essere quello di aumentare a dismisura la varietà e la quantità delle merci e il volume degli affari. Attraverso le immagini scaturite dal lavoro degli specialisti su ampie documentazioni d'archivio - che comprendono fonti conservate presso l'Archivio Vaticano, l'archivio di Simancas, di Madrid, di Barcellona, nonché dei principali archivi di stato delle città italiane, specialmente Venezia, Napoli, Palermo, Pisa e Firenze – è stato possibile seguire più da vicino i molti aspetti di un fenomeno come lo sviluppo del Cinquecento, ma anche la sua peculiarità di rivoluzione mancata e la sua caratterizzazione basata su un grande incremento quantitativo e qualitativo degli scambi internazionali, lettura non condivisa pienamente dalla storiografia nell'ambito della quale non manca chi ha voluto considerare quegli elementi di novità come fattori strutturali della transizione.

Nel secondo dei volumi citati (*Mercanti e viaggiatori per le vie del mondo*) si è visto come lo sviluppo del Cinquecento, nella sua ampia complessità e nell'articolato susseguirsi di predomini politici e mercantili, abbia reso possibile l'individuazione di linee di tendenza tracciate fra specificità territoriali e periferiche che tuttavia indicano anche l'interazione tra modelli diversi che comunicano "positivamente", vivendo e traendo vantaggio dalle rispettive potenzialità. Ogni area produttiva riesce a scambiare i suoi beni con altri, influenzando mercati anche lontani e venendo condizionata a sua volta dalle ragioni del grande commercio internazionale che sempre più incidono anche

su segmenti locali, secondo le logiche di un sistema interdipendente che lega i grossi affari ai traffici minori. L'importazione di metalli preziosi e di beni dal Nuovo Mondo incide direttamente sulle economie dei paesi impegnati nell'esperienza coloniale, ma finisce anche con l'influire sugli altri che con quelli entrano in contatto, imprimendo un'accelerazione all'economia che si avvale sia dell'incremento delle quantità scambiate che dell'accresciuta varietà merceologica, causa ed effetto insieme di un generale miglioramento del tenore di vita che induce all'aumento dei consumi. Si attuano così le prime forme di un processo di mondializzazione che si andrà compiendo man mano nel corso del Cinquecento, quando nascono nuovi soggetti mercantili e si definiscono ruoli di città-chiave: l'Europa si avvia a diventare un unico, grande mercato, un sistema coeso di apporti e rapporti, una realtà aperta che comunica in maniera costante con l'Atlantico (attraverso Siviglia, porto esclusivo della Spagna di Filippo II, ma anche attraverso Lisbona, altra porta atlantica aperta sui possedimenti portoghesi in Asia), con il Levante ottomano (che per il tramite della Repubblica di Venezia o di Ragusa comunica sistematicamente con l'Adriatico) e con i mercati del Vicino Oriente. Con tale realtà entrano in contatto mercanti provenienti dagli Antichi Stati italiani - toscani, genovesi, veneziani, napoletani, siciliani - mercanti inglesi, fiamminghi, biscaglini, dei paesi baltici, che si proiettano sui grandi mercati europei come Londra, Anversa, Amsterdam, Lione, collegati alle logiche mediterranee e alla complessità dei loro scambi, impegnandosi in operazioni che già guardano oltre l'impegno commerciale vero e proprio per avviarsi alle attività finanziarie. Nel tempo prende forma il profilo di molte potenzialità locali, ma si mostrano soprattutto la realtà dell'area mediterranea e la sua partecipazione ai ritmi e agli umori dell'Europa. I porti di Barcellona, Malaga, Genova, Livorno, Napoli, Messina, sono frequentati da tutti i mercanti - interessati a seconda dell'epoca all'acquisto del grano, della seta, dei prodotti alimentari o alla vendita delle loro merci, in prevalenza prodotti finiti e metalli - e diventano significativi snodi negli interscambi complessi che "aprano" l'Europa al flusso di merci provenienti dall'America (attraverso Siviglia prima e Cadice poi) e dall'Asia. Non mancano importanti contatti con un altro formidabile mercato di interscambio, Lisbona (che pure essendo proiettata sull'Atlantico per alcuni segmenti comunica con il Mediterraneo ed entra nel circuito della distribuzione) dove arrivano i prodotti dell'Asia portoghese, e con l'altra postazione strategica di Ragusa che accoglie merci provenienti dalla riva occidentale dell'Adriatico e le smista sulle principali piazze turche e verso i centri minori dell'entroterra balcanico.

Nel XVI secolo il nuovo ritmo dell'economia mondiale ha ormai superato i caratteri e le dimensioni degli scambi dell'età medievale; nella mutata realtà gli uomini si muovono con maggiore intraprendenza e sicurezza, in un ambiente in cui l'occasione di buoni affari si aggiunge a una diversa considerazione sociale che offre maggiori spazi alla nuova classe mercantile che ormai con grande determinazione mira a conquistare ricchezza e potere politico, diventando protagonista di nuove storie e di nuove fortune. La contabilità mercantile - tenuta, secondo la consuetudine toscana, in partita doppia - permette di seguire l'attività degli operatori commerciali; da

Southampton, da Anversa, da Lione e da Londra, nonché da varie località della Toscana come Livorno e Pisa, Firenze e Lucca, o da Roma, da Napoli, da città siciliane come Messina, Trapani, Palermo, la documentazione contabile permette indagini sulle merci, sulle direzioni del traffico, sui profitti, mentre la corrispondenza commerciale consente di entrare meglio nella vita privata dei mercanti che dicono dei loro progetti, fanno riferimento a usi e consuetudini, porgono indicazioni sulle strade e sui trasporti, esprimono impressioni e speranze. La complessa rete dei conti e dei crediti presenta dati tecnici e quantitativi, mentre la corrispondenza offre aspetti individuali e psicologici utili per inquadrare in maniera più corretta i soggetti nel loro tempo e nella loro vita quotidiana (anche se le informazioni si fondono e qualche volta è difficile separare i problemi di lavoro dagli affanni privati), insieme tali fonti danno la possibilità di rintracciare materiali importanti e soprattutto "mirati" in grado di seguire le aziende mercantili dal loro interno. Questo osservatorio privilegiato comprende tutto il mondo in una connessione capillare, pari solo alla rete telematica di oggi, e mostra la dimensione dei traffici internazionali con le loro modificazioni. Dal Mediterraneo partono navi e merci e ai porti del Mediterraneo approdano altre navi e altre merci, ma sono cambiate le qualità e le quantità dei beni scambiati, le rotte, i mezzi di trasporto, gli operatori economici; niente di quanto accadde sarebbe stato possibile senza la trasformazione dell'economia che, intrecciandosi ai destini degli uomini, andò mutando i ritmi e il carattere delle loro vite. L'evoluzione del pensiero politico come quella del sapere geografico definiscono una nuova realtà, uno sviluppo complessivo che si accompagna alle conquiste tecniche e all'ampiezza merceologica che stimola l'offerta di beni, ormai capace di catturare nuovi soggetti, acquisendoli al consumo. Tra Cinque e Settecento lo spazio si dilata, l'attività dei mercanti si fa febbrale e tesse di continuo una rete sempre più fitta di rapporti che legano insieme le società in un'unica, immensa trama segnata ovunque da luoghi destinati alle transazioni commerciali, fiere e mercati, porti e città, che diventano empori permanenti favorendo l'esercizio dei traffici e le loro dinamiche. Sulle aree deputate agli scambi si riversano i carichi delle navi che collegano l'Europa al Mediterraneo, all'America, alle sponde asiatiche e africane dell'Oceano Indiano; la frequenza dei rapporti e l'organizzazione sistematica dei collegamenti determinano il contatto costante tra popolazioni anche lontane, con le navi viaggiano anche beni immateriali, poesie e leggende, conoscenze scientifiche e tecniche di navigazione che favoriscono la diffusione di idee e il travaso fra culture diverse. La penetrazione capillare del commercio nelle pieghe di ogni società si attua attraverso mille rivoli nei quali si dirama il flusso continuo delle minute e infinite operazioni che convogliano il frutto di multiformi attività artigianali dai produttori locali ai mercati nazionali ed esteri. Il sistema consente di riempire così ogni spazio commerciale, dai grandi affari delle fiere internazionali alle piccole occasioni che si concludono ogni giorno, il mondo si trasforma in un unico, grande mercato, dove alle aree di produzione si affiancano piccoli e grandi centri di consumo e di scambio in una costante interazione di modelli diversi e di infinite ambizioni; un universo complesso, entità geografica e umana che si dispiega attraverso i continenti e si dilata nelle isole e

nei territori interni, realizzando un formidabile sistema che comunica in maniera capillare in ogni sua parte e vive dell'integrazione di mondi diversi. È il miracolo dello sviluppo economico cinquecentesco, capace di sfruttare la realtà del tutto nuova del continente americano, che scandirà ormai per sempre i tempi della crescita e della crisi pure sul continente europeo.

Anche la parte adriatica del Mediterraneo ha un ruolo non trascurabile, l'Adriatico funziona da mediazione nell'equilibrio tra mondo occidentale e Levante ottomano e lega strettamente città come Venezia, Ancona e i centri minori della costa italiana a quelli della costa balcanica; alcuni fra questi, come quasi tutta l'Istria e la Dalmazia, sono veneziani fino a Ragusa e, scendendo da lì, anche gli altri porti dell'Albania veneta e ottomana, come Cattaro, Durazzo e Valona, fino a Corfù, a Zante e alle isole Ionie, sono ugualmente inseriti in una rete di rapporti che consente loro di comunicare. Attraversato da mercanti e viaggiatori, soldati e diplomatici, percorso da popolazioni costrette a emigrare, da schiavi e prigionieri dall'una e dall'altra parte, l'Adriatico è, come tutto il resto del Mediterraneo, un mare affollato; i traffici commerciali più o meno intensi a seconda delle epoche vedono come protagoniste città come Spalato e Zara, collegate ai porti pontifici.

I rapporti tra le due sponde dell'Adriatico registrano la presenza di contatti - non solo di tipo commerciale - tra i due mondi e mostrano soprattutto la continuità di tali contatti che non si cancellano del tutto neppure nei momenti peggiori, quando si accende sistematicamente la guerra con i Turchi. L'occidente "esporta" anche l'Umanesimo e il Rinascimento, suscitando emozioni ed esercitando una forte attrazione che nella molteplicità delle riproposizioni finisce con il diventare segno comune, punto di contatto, nella politica, nell'arte, nelle abitudini alimentari. Diplomatici, scienziati, preti e soldati, studenti e precettori, missionari e pellegrini, viaggiatori di ogni tipo insomma, diventano più o meno consapevolmente diffusori di culture e di conoscenza, *trait d'union* fra mondi distanti che vogliono comunicare, strumenti di omogeneizzazione politica, economica, ideologica che partendo o venendo nell'area mediterranea ne ampliano a dismisura i caratteri multipli, mescolando insieme - spesso in maniera non indolore - le diverse identità presenti, cattolica, ebraica, islamica.

Ma via via gli equilibri cambiano e sia il Mediterraneo tirrenico che quello adriatico perdono il loro ruolo, quando si sviluppano nuovi centri e il futuro dell'economia si colloca nel nord dell'Europa, nei Paesi Bassi, in Inghilterra e in Germania, luoghi della Riforma. A partire dall'ultimo ventennio del Cinquecento e ancor più nel secolo successivo, il rapporto fra Mediterraneo ed Europa muterà per sempre poiché al centro del nuovo sistema economico si porrà l'area dei paesi nord-europei, marginalizzando per sempre le aree meridionali e orientali del Vecchio Continente.

Ma fino a quel momento gran parte del secolo mostra una indubbia vitalità, che a prima vista fa pensare a un vero e proprio cambiamento strutturale, mentre in seguito si vedrà che il miracolo della transizione riguarderà solo alcuni paesi e non diventerà un fattore generalizzabile, costitutivo di una nuova epoca. Tuttavia, si tracciano le linee essenziali che legano paesi anche molto diversi tra loro per modelli

ideologici e vocazioni produttive ma disposti a comunicare, per il volere dei governi interessati ad aprirsi, o per gli obiettivi dei singoli e delle compagnie mercantili. Ciascuno si contrappone all'altro in una competizione destinata a crescere sempre di più, contendendosi monopoli commerciali e spazi di mercato, ma svolgendo anche una funzione di mediazione e di conoscenza, popolando lande remote, edificando città, affrontando ostacoli, sfidando pericoli di ogni genere. Gli uomini sono spinti dall'urgenza delle proprie ambizioni, ma sono sorretti anche dal bisogno di nuove sfide e da grande spirito di avventura. I mercati si arricchiscono di una grande varietà merceologica: panni inglesi, toscani, iberici, tele d'Olanda, damaschi francesi, e poi grano di Sicilia, vino greco e dell'Algarve, zucchero di Madera, spezie orientali, tonnini portoghesi, pesce del nord-Europa, carne d'Ungheria. Pezze di lana e di cotone, velluti, beni di lusso prodotti in Italia si aggiungono ad altre merci di pregio provenienti dai Paesi Bassi, dall'Inghilterra, dalla Francia. Con le merci si mescolano anche le lingue, agli accenti italici di toscani, veneziani, liguri, siciliani, lombardi, napoletani, si accompagna la voce di levantini, arabi, magrebini, alle radici culturali dei popoli del nord-Europa si aggiungono influenze mediterranee e orientali.

Ha inizio così un lungo e irreversibile processo di mondializzazione dell'economia, un primo grande momento corale che forse in quel momento costituisce una sorta di "democratizzazione", poiché si basa sulla capacità di far giungere le merci in tutti i paesi e a tutte le classi, ma nei secoli porterà anche alla situazione attuale in cui vanno emergendo le incongruenze della globalizzazione. Nel sedicesimo secolo, comunque, l'Europa costituisce il modello del cambiamento politico - con la trasformazione delle istituzioni indotto dalla monarchia centralizzata e dallo Stato laico - nonché il cuore del sistema economico, assorbendo l'afflusso di merci provenienti dagli altri continenti e ridistribuendo le merci da sud a nord e da occidente a oriente, lungo correnti di traffico che coinvolgono ormai un numero enorme di uomini, di navi, di prodotti, che si muovono in un disordine solo apparente. Tuttavia, malgrado il grande sviluppo del commercio internazionale, la cifra che caratterizza il Cinquecento è quella dell'economia agraria, poiché ciò che realmente induce al cambiamento è la riorganizzazione del mondo agrario sulla base di una nuova realtà. Nell'area della Riforma le terre "liberate" attraverso l'espropriazione dei beni ecclesiastici sono rese produttive per mezzo dell'investimento dei capitali nell'agricoltura e danno l'avvio al processo che condurrà allo sviluppo, mentre al contrario l'assetto tradizionale della proprietà "bloccato" nelle terre feudali, frenerà la tendenza al cambiamento. Nelle aree demaniali e nelle città autonome, invece, nuovi ceti dominanti emersi nel XVI secolo "occupano" il potere nelle città e conquistano le cariche pubbliche che consentono la gestione dei meccanismi locali, ma anche in tali casi non sempre è possibile registrare un'ideologia alternativa rispetto a quella delle vecchie oligarchie, poiché sovente i nuovi ceti acquistano terre e titoli, feudalizzandosi e assimilandosi nei comportamenti e nella mentalità ai ceti dominanti precedenti (sovrapponendosi alle vecchie famiglie dell'aristocrazia di cui spesso hanno sposato le figlie). Pure attraverso molti segni anche diversi, nel corso del Cinquecento si delinea, comunque, una nuova fisionomia dell'Europa in cui la presenza di nuovi soggetti sociali dà corpo alle ragioni, alle spinte

emotive, alle modalità, che inducono al cambiamento. La relativa diffusione del protocapitalismo agrario comporta la concentrazione di capitali in mani borghesi e una nuova ricchezza monetaria, anche se il cambiamento non è generalizzato. La sua portata viene ridotta dal fatto che in larga misura esso non riuscirà a incidere sul quadro strutturale, anzi in alcune aree ne garantirà la conservazione, proprio grazie alla formazione di gruppi dominanti che, diventati oligarchie di matrice conservatrice, attraverso la gestione di un potere politico "chiuso" in molte realtà controlleranno la politica e l'economia ancora per qualche secolo – a occidente in Castiglia, a sud nei possedimenti iberici in Italia, il centro Europa in Polonia e Ungheria. In tal caso lo stretto legame tra economia e politica rende difficile il cambiamento, consentendo la sopravvivenza di una classe dominante forte che, pur accogliendo in sé elementi nuovi, continua a rappresentare un potere "altro" rispetto a quello dello Stato accentratore; altrove invece l'accenramento rafforza lo Stato e gli consegna un potere "unico", supportato nella gestione e nell'organizzazione dalla struttura burocratico-amministrativa, che di fatto rafforza il peso della monarchia accentratrice.

Nasce un legame destinato a diventare forte tra capitalisti e monarchie accentrate, tra organizzazione dello Stato e fiscalità, i mercanti diventano finanziatori della corona finendo col determinare talvolta anche le scelte della politica; i sovrani affidano loro la gestione delle imposte, come nel caso dei Függer, banchieri degli Asburgo, che costruiscono una dinastia finanziaria con una rete di potere in tutta Europa. In alcuni casi le attività preludono all'industrializzazione, come nel nord-Europa, in Inghilterra e nei Paesi Bassi, o nelle molte realtà europee e della penisola italiana come Firenze, Venezia, Genova.

Nel segno diacronico si animano scenari complessi nei quali si profilano e si avvicendano ambizioni individuali e miti collettivi che seguono la proiezione dei singoli e delle società, tesi alla formazione di nuove moralità civili e sociali. Il ritmo dello sviluppo cinquecentesco, le rivoluzioni sociali del Seicento, l'anelito alla libertà culturale dell'Illuminismo, l'attrazione per il mito dell'Oriente (ammirato da Voltaire, enfatizzato dal romanticismo tedesco di Goethe) per un verso aprono l'orizzonte geografico e ideale all'infinito, ma per altro inducono a una nuova percezione critica dell'ideologia eurocentrica e alla constatazione della perdita del primato mediterraneo, consumato nello scambio perenne tra materie prime e prodotti finiti, giocato tutto a favore dei centri del nord-Europa. Nel loro cammino reale e simbolico, tutti gli uomini che abbiamo visto affacciarsi dai documenti e popolare le nostre ricerche - pellegrini, viaggiatori, diplomatici, sovrani, mercanti, regine - hanno lasciato l'impronta della loro esperienza professionale e della loro vicenda umana, a testimoniare che il passaggio dal vecchio al nuovo mondo presenta realtà complesse che si arricchiscono delle infinite presenze di uomini che attraverso il filo della memoria attestano l'importanza di un nesso pur problematico tra presente e passato, imprescindibile per poter progettare ogni ipotesi di futuro, individuale e collettivo.

LE ORIGINI DELLE NUNZIATURE STABILI NEGLI ANTICHI STATI ITALIANI

LAURA CAMASTRA

(Università "La Sapienza" di Roma)

Introduzione

Sul finire del XV secolo le monarchie di Francia e Inghilterra erano in via di centralizzazione ed andavano rafforzandosi dopo la guerra dei Cento Anni, così come progrediva l'accentramento nazionale spagnolo dopo il matrimonio tra i re cattolici Ferdinando D'Aragona e Isabella di Castiglia.

Questi monarchi nel rafforzare il loro potere all'interno dello stato, si posero in contrasto con la legislazione ecclesiastica vigente nei loro domini e tesero ad un controllo sempre più ampio sulle istituzioni ecclesiastiche locali. In risposta a queste nuove forme e aspirazioni del potere politico fu avvertita la necessità da parte ecclesiastica di nuove forme di rappresentanza diplomatica: le nunziature stabili, destinate non solo a contenere le pretese crescenti delle monarchie e delle chiese nazionali, ma anche a stringere alleanze e a frenare l'eresia dilagante del luteranesimo.

Nello stesso momento storico gli stati italiani seguivano un percorso diverso rispetto a quello del resto dell'Europa: era mancato infatti quel processo di accentramento nazionale (e conseguente unificazione territoriale) che altrove aveva portato alla formazione delle monarchie nazionali e l'equilibrio tra questi stati italiani e tra essi e gli stati nazionali europei ruotava attorno ad una fitta rete di alleanze diplomatiche che avrebbero dimostrato la loro inanità già al momento della discesa di Carlo VIII.

Le nunziature stabili negli antichi stati italiani vengono stabilite più tardi rispetto a quelle di Spagna, Francia, Impero e Portogallo, con una sola eccezione: Venezia, la cui potente flotta e le cui intermittenti alleanze con la flotta dei sultani d'Egitto, le consentivano di continuare a mantenere libere dalla minaccia turca le proprie rotte marittime e di conservare il monopolio del commercio e della lavorazione dei prodotti importati dalle Indie (la seta, ad esempio).

1. La Nunziatura di Venezia (1485)

La nunziatura di Venezia è la prima rappresentanza pontificia permanente tra gli antichi stati italiani.

Purtroppo la maggior parte dei dispacci dei nunzi anteriori al 1527 è andata dispersa, probabilmente a seguito del sacco di Roma e i documenti conservati nei fondi dell'Archivio Segreto Vaticano non rappresentano che una minima parte dei carteggi intercorsi tra i rappresentanti della Santa Sede presso la Serenissima e la Curia Romana.

Ciò nonostante possiamo affermare, grazie a un breve del 1 aprile 1486 riportato nel prezioso volume di Franco Gaeta sulle origini della rappresentanza pontificia a Venezia, che la prima nunziatura stabile a Venezia può essere considerata la missione di Niccolò Franco, vescovo di Treviso.

Molto spesso le nunziature permanenti furono originate dalle "collettorie" seguendo un naturale processo di trasformazione dell'agente fiscale in agente diplomatico. A Venezia operava la collettoria apostolica di "Venezia e Aquileia" la quale a volte coesiste a lato della nunziatura, altre volte si confonde con essa. Nel caso del Franco, la collettoria era distinta dalla nunziatura.

Con un breve del giugno 1486 vennero conferite a Franco le medesime facoltà che gli erano state attribuite durante la sua precedente legazione in Spagna per tutto il periodo di permanenza a Venezia, che evidentemente non si considerava troppo breve: se a ciò si aggiunge che egli aveva già riconosciuti i poteri di *legatus de latere* e che rimase in carica sino al 1492, appare evidente che, almeno praticamente, la missione del Franco ebbe carattere stabile.

Non si conosce la data esatta della cessazione della sua carica di nunzio, si suppone tuttavia che si verificò all'incirca nel maggio 1492, pochi mesi dopo la firma della pace tra Innocenzo VIII e Ferrante d'Aragona, anche se è possibile ritenere che Franco rimase ancora a Venezia sin dopo la morte del pontefice avvenuta il 25 luglio 1492.

Niccolò Franco fu dunque il primo rappresentante pontificio a risiedere in maniera stabile a Venezia, forse anche per il carattere del tutto particolare della situazione politica italiana (erano i mesi immediatamente successivi alla congiura dei baroni) e della sua stessa missione, che aveva come scopo di assicurarsi l'alleanza veneziana nel momento in cui aspiravano allo stesso risultato anche gli inviati fiorentino e aragonese.

Il nunzio ottenne un successo diplomatico riuscendo non solo a trattare gli affari veneto-pontifici con soddisfazione del governo veneziano, ma anche stringendo l'alleanza auspicata dal pontefice in funzione anti-aragonese.

L'alleanza, conclusa nel dicembre 1486 e pubblicata nel gennaio dell'anno seguente, fornì però l'occasione a Ferrante di giustificare i suoi preparativi militari, per cui il successo del Franco fu in qualche modo limitato.

Durante la sua missione non mancarono comunque motivi di contrasto con la Repubblica: le permanenti contese tra la Serenissima e la Santa Sede in materia di nomine vescovili, plebanali e patriarchali e in materia beneficiaria sono un tema ricorrente nei dispacci dei legati pontifici.

Al Franco segue, nel maggio 1500, Angelo Leonini. A Partire da lui, salvo un intervallo di quattro anni nel quale la nunziatura veneziana rimase vacante, i rappresentanti pontifici si succedettero con grande regolarità.

2. La Nunziatura di Napoli (1523-1569)

Per comprendere le origini e le caratteristiche della nunziatura di Napoli, bisogna tener presente che la sua istituzione risale al periodo nel quale il Regno di Napoli divenne vice regno della monarchia spagnola. L'esistenza di una nunziatura a

Madrid e la presenza di ambasciatori spagnoli a Roma rendevano improbabile la discussione e la conclusione di grossi affari diplomatici a Napoli, tuttavia il fatto che la nunziatura permanente vi si stabilisse nonostante questi limiti è una dimostrazione del grande interesse del papato a mantenere in quella sede un proprio rappresentante.

Una delle norme con cui fin dall'inizio la Santa Sede regolò l'istituto della nunziatura era l'accreditamento presso monarchi o principi di sangue e negli stati sovrani e indipendenti: Napoli dunque rappresentava un'eccezione alla regola giustificabile solo con i particolari legami del Regno con lo Stato pontificio.

Come è noto, i rappresentanti pontifici oltre a curare gli affari politici dello Stato della Chiesa avevano anche il compito di tutelare la giurisdizione ecclesiastica e gli interessi economici della Curia, per cui il nunzio non era praticamente mai solo un ambasciatore, dal momento che spesso le stesse nunziature traevano origine da altre istituzioni più antiche: le collettorie.

La collettoria napoletana, in particolare, era considerata molto importante per le molteplici relazioni tra Santa Sede e Regno di Napoli, dovute alla contiguità territoriale, al fatto che era lo stato più vasto d'Italia e per di più feudo della Chiesa, pertanto era richiesta la presenza di un diplomatico di rango che non poteva essere semplice collettore, il quale del resto già prima dell'istituzione di una nunziatura stabile veniva chiamato nunzio anche se il titolo non aveva un significato analogo.

Ciò rende particolarmente difficile individuare l'esatta data di origine della nunziatura di Napoli, dove gli affari della collettoria furono sempre rilevanti.

Apparve importante una distinzione, per le conseguenze che poteva comportare, solo quando, nel 1568 Madrid chiese al viceré se "il nunzio, che risiede in Napoli, tiene titolo e nome di nunzio ovvero se fosse commessario e collettore". Il viceré tendeva ad interpretare in maniera restrittiva le funzioni del rappresentante pontificio e non riusciva a spiegarsi da dove nascesse la pretesa di precedenza sui baroni e sull'arcivescovo di Napoli. La sua posizione fu però rinsaldata dal giudizio della Congregazione del Sacro Concilio in favore della preminenza del nunzio - in quanto rappresentante della persona e dell'autorità del pontefice - su tutti i prelati del Regno e sullo stesso arcivescovo di Napoli.

Nel giugno 1569 la Santa Sede chiese insistentemente il riconoscimento ufficiale della dignità del nunzio: i governanti spagnoli non potevano negare uno status che de facto esisteva già da molto tempo, così, anche se formalmente la nunziatura di Napoli si sarebbe costituita solo alla fine del 1569, un rappresentante pontificio che corrispondeva con i segretari del papa era presente già da un cinquantennio e, da almeno vent'anni, gli era attribuito il titolo di nunzio con attribuzioni e poteri assai più ampi di quelli dell'antico agente fiscale.

Il primo collettore napoletano che ebbe anche la qualifica di nunzio, fu nominato il 15 aprile 1523 da Adriano VI nella persona di Girolamo Centelles. Anche se le attribuzioni e le prerogative del nunzio erano ancora molto incerte, come risulta dalla varietà delle denominazioni ufficiali, accanto ai tradizionali affari della collettoria cominciavano ad avere rilievo quelli relativi alla tutela della giurisdizione e della

disciplina ecclesiastica, di cui si occupava in via esclusiva il Centelles, che assumeva così più propriamente la figura di nunzio. Dal novembre 1526 all'agosto 1527 non sono stati rinvenuti brevi o lettere inviati a nunzi o collezionisti nel Regno di Napoli: questa mancanza si spiega forse con il grave contrasto intercorso tra Carlo V e Clemente VII a seguito del sacco di Roma.

Solo nell'ottobre 1528 fu nominato un nuovo nunzio e collezionista generale con le stesse facoltà concesse al Centelles: il patrizio napoletano e chierico della Camera Apostolica Fabio Arcella. La sua prima nunziatura copre l'ultimo periodo del pontificato di Clemente VII, dall'ottobre 1528 al settembre 1534 e il suo principale incarico, date le ingenti necessità finanziarie della Santa Sede, dopo la rovina del Sacco di Roma, fu di adoperarsi per la riscossione delle decime e di riaffermare le pretese sugli spogli.

Attraverso l'esame dei dispacci dell'Arcella dall'agosto 1532, arriviamo a tracciare quelli che sono i tratti essenziali della nunziatura di Napoli: prima di tutto la cura degli interessi fiscali con particolare attenzione alla rivendicazione di piena libertà negli spogli; segue la tutela dei diritti giurisdizionali, la difesa del clero, la vigilanza sulla disciplina ecclesiastica; ed infine, l'ufficio più propriamente diplomatico di stimolo nelle azioni contro il Turco e di informazione sugli apprestamenti militari, le mosse degli eserciti e delle flotte. L'Arcella non trattò mai tuttavia la discussione di affari di stato e politica internazionale con la stessa autorevolezza dei suoi colleghi nunzi in Germania, Spagna o Francia; erano questi infatti i limiti della nunziatura di Napoli per la sua originaria natura di rappresentanza accreditata in un paese politicamente dipendente.

3. La Nunziatura di Savoia (1560)

Già nel corso del Medioevo i conti, poi divenuti duchi, di Savoia avevano intrecciato relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Nella prima metà del XVI secolo vennero accreditati con una certa continuità nunzi che ebbero anche funzioni di collezionista. Il primo di questi, la cui missione ebbe obiettivi più generali fu Eliseo Taddini (o Taodino), vescovo di Sora che rimase in carica dal 1540 al 1543.

Nei manoscritti relativi alle origini della Nunziatura di Savoia, tuttavia, la data iniziale viene sempre indicata nel 1560, anno della nomina di Francesco Bachaud, vescovo di Ginevra, rimasto in carica fino alla morte, avvenuta il 1 luglio 1568.

L'instaurazione di relazioni diplomatiche stabili tra la S. Sede e il ducato di Savoia rispondeva agli interessi del Papa, Pio IV, che tendeva a riallacciare con tutti gli stati i rapporti interrotti durante il pontificato di Paolo IV; doveva inoltre favorire l'applicazione urgente delle riforme tridentine in Piemonte e in Savoia e rispondeva anche agli interessi del giovane duca Emanuele Filiberto, teso ad accrescere il suo prestigio e la sua potenza anche con l'aiuto dei buoni rapporti con la S. Sede. Il duca era infatti assorbito dalla riorganizzazione dei territori riconquistati in seguito alla vittoria di S. Quintino, voleva favorire la riforma cattolica, convertire i sudditi eretici, riconquistare con l'aiuto del Papa la città di Ginevra: questi fini potevano essere raggiunti più facilmente grazie ad un rappresentante stabile pontificio che avrebbe dato maggior prestigio al ducato.

In una lettera del 3 gennaio 1560 Emanuele Filiberto invitava il nuovo pontefice, Pio IV, ad accettare monsignor Vercelli, il conte di Collegno e il conte di Avigliano come suoi ambasciatori. Le istruzioni indirizzate al conte di Collegno all'inizio di gennaio mostrano che il duca era ansioso di riservare alla S. Sede o ad un suo rappresentante ufficiale, il compito di dirigere la lotta contro l'eresia e la difesa della fede cattolica: egli avrebbe accolto volentieri un nunzio specialmente se fosse stato un suo suddito e, in particolare, raccomandava l'elezione di mons. Gaspare Capris, vescovo di Asti. Contrariamente al desiderio espresso dal Duca, il Capris ebbe solo funzioni di colletore.

Del 1 luglio 1560 sono invece le lettere di accompagnamento e presentazione di Francesco Bachaud, vescovo di Ginevra, il breve a Emanuele Filiberto credenziale del Bachaud, la bolla con le facoltà di nunzio e la bolla di nomina a commissario pontificio per le questioni riguardanti l'inquisizione e per la distruzione dell'eresia nei possessi del duca di Savoia.

Il primo nunzio a Torino si vide conferire poteri assai estesi dalla sua bolla di nomina. Infatti in quanto nunzio pontificio con poteri di legato a latere aveva la facoltà, tra l'altro, di assegnare dei dottorati in *utroque jure* e in teologia, di accordare dispense *super defectum natalium et cum corpore vitiatis*, di dispensare dagli impedimenti derivanti da parentele di terzo e quarto grado, di dare ai curati la facoltà d'assoluzione in casi riservati, di vegliare sull'applicazione dei canoni del concilio di Trento, specialmente riguardo alla residenza e al possesso di benefici, di applicare tutte quelle riforme ritenute conformi alle disposizioni tridentine, di lanciare scomuniche e interdetti, di legittimare i figli illegittimi o frutto di incesto, di reclamare l'intervento del braccio secolare tutte le volte che lo ritenesse necessario e così via. Poteri tra l'altro ampi anche dal punto di vista dell'estensione geografica della sua giurisdizione, che comprendeva anche terre piemontesi ancora soggette alla Francia o alla Spagna. Lo stesso duca poi estendeva i poteri del nunzio in campo giudiziario dal momento che contro le sentenze di tutti i vescovi dello stato si poteva ricorrere in appello al tribunale del nunzio.

Il Bachaud si occupò principalmente di questioni relative al concilio e alla lotta contro l'eresia. Il calvinismo aveva fatto proseliti non solo tra i valdesi, ma si era diffuso in Piemonte, anche tra la nobiltà e a corte.

Al momento della nomina del Bachaud la preoccupazione principale della S. Sede è quella di portare a termine e di far applicare l'opera conciliare intrapresa da Paolo III e Giulio III. Pio IV è assistito da suo nipote e segretario di stato S. Carlo Borromeo dal quale Bachaud riceve istruzioni frequenti tra il 1560 e il 1563 relative soprattutto al Concilio di Trento: egli ha il compito di indurre tutti i vescovi dello stato a raggiungere Trento, dove il Concilio era stato convocato per il giorno di Pasqua del 1561.

La presenza dell'episcopato piemontese e savoiardo al Concilio, come d'altronde quella della maggior parte degli altri episcopati, fu fonte di gravi preoccupazioni per il cardinale Borromeo, che ne parla a più riprese nella sua corrispondenza col Bachaud. La S. Sede arrivò anche a formulare delle minacce sotto

forma di monitori che non ebbero però molto effetto dal momento che l'episcopato sottoposto alla giurisdizione del nunzio di Torino addusse mille scuse per non andare a Trento e in particolare la povertà.

Se gli sforzi di far partecipare i vescovi sabaudi al concilio di Trento furono quasi del tutto vani, il nunzio riportò qualche successo nella lotta contro la propagazione dell'eresia in Piemonte. La situazione era particolarmente grave: la propaganda calvinista si era diffusa capillarmente in alcune vallate confinanti col Delfinato dette "Valdesi" e come se non bastasse aveva fatto presa anche nella stessa capitale in tutti gli strati sociali, fino a comprendere perfino l'*entourage* della duchessa. Evidentemente la vicinanza con Ginevra aveva un ruolo non secondario in questa espansione. Il governo di Torino, impegnato nel bloccare l'avanzata dell'eresia, alternava una politica repressiva a una di compromesso, che ebbe il suo culmine nei cosiddetti "Accordi di Cavour". Tali accordi furono una delusione per Roma, che inviò subito in Piemonte il cardinale Michele Ghislieri, il futuro Pio V. Il motivo ufficiale dell'arrivo nel ducato del cardinale "Alessandrino" era la presa di possesso del suo vescovato di Mondovì, in realtà egli aveva ricevuto dal Papa dei poteri molto estesi: in quanto Grande Inquisitore per il Piemonte, infatti, sovrintendeva la lotta contro l'eresia.

L'intransigenza e il rigore del vescovo non incontrarono tuttavia il favore del duca e il cardinale presto lasciò il Piemonte protestando contro il comportamento di Emanuele Filiberto.

Questa esperienza spinse la S. Sede ad impiegare mezzi pastorali più flessibili e che meglio si adattavano alla situazione religiosa del ducato. Tuttavia lo stesso reclutamento dei predicatori poneva dei problemi a causa della penuria di chierici colti tra i membri del clero secolare locale. In queste condizioni il Bachaud si indirizzava prevalentemente ai padri della Compagnia di Gesù affinché organizzassero dei giri di predicazione per il Piemonte.

Malgrado le numerose difficoltà dell'incarico, dovute all'ancora scarso numero dei gesuiti e dei loro molteplici impegni, la loro opera diede un grande contributo alla restaurazione cattolica nel ducato. Il Bachaud ebbe l'aiuto prezioso di uno dei grandi teologi ed esegeti della Compagnia nascente: Padre Antonio Possevino che appoggiò energicamente gli sforzi pastorali del nunzio prima di essere incaricato da Gregorio XIII di importanti missioni diplomatiche. Vennero fondati numerosi collegi, tutti assegnati ai gesuiti e venne assicurata la presenza in alcuni luoghi del ducato di educatori e predicatori apprezzati.

4. La Nunziatura di Toscana (1560-61)

Se in alcuni casi si può affermare l'esistenza di un legame diretto tra collettorie preesistenti e il consolidamento successivo di nunziature stabili, nel caso della nunziatura di Toscana sembra che questo collegamento si debba escludere.

E' vero che nel XII secolo Bonifacio VIII indisse una decima per la Crociata e si hanno testimonianze di decime estese alla Toscana anche nei secoli XIV e XV, tuttavia nel XVI secolo non si hanno notizie di riscossione di decime almeno fino al 1537, anno

in cui Paolo III le indisse per la lotta contro gli infedeli. E che la cosa non fosse considerata usuale è evidente nella reazione di Cosimo I che ebbe dei gravi dissensi con la Sede Apostolica per questo motivo.

Superato il malcontento e promossa una politica più conciliante, Cosimo I ottenne dalla Sede Apostolica più di un'agevolazione: riuscì a coprire le spese per le fortificazioni della costa toscana contro i turchi, per la guerra germanica contro gli eretici e per lo Studio di Pisa riscuotendo a suo favore delle decime. Cosa ancora più importante, l'agente fiscale collettore generale che provvedeva all'esazione di tali decime veniva nominato dalla Sede Apostolica, veniva cioè scelto tra il clero locale e non inviato da Roma. Questo ci induce a pensare che la Collezione fosse in fase di decadenza e controllata e gestita dagli agenti del duca. Per tale motivo si ritiene generalmente che la collezione in questo caso non ebbe alcun influsso sulla nunziatura oltre che per il fatto, non trascurabile, che il collettore non ebbe mai affari di tipo politico-ecclesiastico.

Se allora ricerchiamo i motivi che diedero luogo alla nascita della Nunziatura in Toscana, vediamo che essi furono perlopiù religiosi e politici.

Innanzitutto la fondazione di tale nunziatura si ascrive nel quadro più ampio della "politica delle nunziature" seguita da Pio IV (1559-1565) durante il suo pontificato.

Pio IV sapeva bene che la riapertura del Concilio e la sua successiva applicazione dipendevano in larga misura dalla sua capacità di instaurare buoni rapporti con i sovrani. Per questo motivo operò una risistemazione interna, con una bolla contro i nunzi che si facevano raccomandare dai principi per ottenere il cardinalato e uno sviluppo esterno dell'istituzione riallacciando i rapporti interrotti dal suo predecessore con l'imperatore Ferdinando I, con Filippo II di Spagna e col viceré di Napoli, sostituendo la maggior parte dei nunzi in carica con persone di sua fiducia, inviando nunzi in Scozia, Polonia, Cipro, Portogallo e Svizzera e fondando due nuove nunziature: quella di Savoia e, appunto, quella di Toscana.

Dal canto loro le potenze italiane erano favorevoli al Concilio essendo ben consapevoli del fatto che difendendo l'autorità del papato avrebbero difeso sé stessi, dal momento che ogni indebolimento dell'autorità pontificia avrebbe avuto ripercussioni negative sui complessivi interessi italiani.

La politica delle nunziature perseguita da Pio IV non costituisce tuttavia l'unica causa cui si riconduce la fondazione della nunziatura di Toscana, inserendosi in questo contesto anche i piani politici di Cosimo I di consolidare il suo potere all'interno, di ampliare il proprio territorio e, conseguentemente, di assurgere, grazie anche ad un'alleanza col papato, a un ruolo egemonico della Toscana in Italia.

In politica estera la linea che Cosimo seguì fu quella di riconquistare l'indipendenza dalle potenze esterne senza tuttavia mettere mai in dubbio l'autorità e l'egemonia di Carlo V. Il duca infatti cercava di giungere all'indipendenza dall'impero ispano-asburgico appoggiando la Francia e allo stesso tempo riconoscendo il predominio imperiale. Un altro obiettivo della sua politica estera era, come già detto, l'allargamento della sua sovranità, l'estensione del proprio potere in Toscana. Riuscì così a impadronirsi di Piombino (che dovette cedere quando occupò Siena) e ne ottenne però da Filippo II il 3 luglio 1557 l'annessione alla Toscana.

Una volta raggiunti i precedenti obiettivi, Cosimo si preoccupò di procurarsi l'appoggio del papato, indispensabile per poter conseguire i suoi ambiziosi progetti che prevedevano, tra l'altro, anche il titolo di re di Toscana.

Il suo momento venne dopo l'elezione al soglio pontificio del cardinale GianAngelo Medici (di famiglia milanese e non fiorentina), creato pontefice col nome di Pio IV il 25 dicembre 1559.

A testimonianza degli ottimi rapporti intercorrenti tra i due Medici sta il fatto che la stessa nunziatura di Toscana fu fondata proprio durante il pontificato di Pio IV, nonostante lo stato mediceo possedesse già in precedenza quelli che erano i requisiti necessari ad accogliere una nunziatura stabile: "nobiltà del sovrano, ampio territorio, stabilità politica interna, autonomia dello Stato".

La scelta di Giovanni Campeggi, vescovo di Bologna e figlio del conte Antonio Campeggi, senatore di Bologna, come primo nunzio a Firenze sembra si debba ascrivere al desiderio di Pio IV, da una parte di onorare Cosimo e lo stato toscano - che diveniva così a tutti gli effetti uno stato di livello europeo - e dall'altra di convincere Cosimo ad incontrarsi a Bologna per mettere a punto una strategia comune su svariate questioni.

Il desiderio di Pio IV di veder partecipare all'incontro di Bologna anche Cosimo lo spinse a procedere alla fondazione della nunziatura proprio in concomitanza del tentativo condotto da Cosimo di ottenere la mano della sorella del re di Spagna, la Principessa di Portogallo, in favore di suo figlio Francesco. Il duca, come già detto, aspirava al titolo di Re di Toscana e dal momento che le difficoltà opposte al progetto matrimoniale erano proprio date dalla mancanza di questo titolo, Pio IV giudicò che la creazione di una nunziatura avrebbe conferito allo stato mediceo quell'importanza che ancora gli mancava e avrebbe pertanto potuto indurre il Re di Spagna a rivedere la sua decisione.

Filippo II tuttavia era contrario al matrimonio e al titolo regio proprio perché questo avrebbe comportato un accrescimento eccessivo dell'importanza dello stato mediceo, che si sarebbe in definitiva poi risolto in un indebolimento dell'equilibrio dei suoi domini in Italia: pertanto la sua risposta fu sempre negativa.

Anche se la trama ordita da Cosimo e da Pio IV non ebbe il risultato sperato, l'importanza del duca crebbe considerevolmente, se si considera che di lì a poco anche la Repubblica di Venezia, che non aveva mai inviato un legato stabile presso la corte medicea, inviava uno dei suoi primi segretari, Vincenzo Fedeli, a Firenze in qualità di rappresentante stabile (ma non di ambasciatore).

Una volta concluse le trattative sulle facoltà da concedere al nunzio di Firenze, la segreteria dei brevi stilò il breve di nomina il 2 agosto 1560 e la bolla di nomina e di facoltà l'11 agosto dello stesso anno.

Per prima cosa dobbiamo dire che facoltà come quelle in campo giudiziale e beneficiale sono molto ampie in modo da permettere al nunzio di intervenire anche in questioni locali di minore importanza. Le facoltà di dispensare, concedere indulgenze, privilegi, titoli onorifici e accademici, oltre a conferirgli una maggiore autorità e

prestigio, gli vengono attribuite per facilitare i ricorsi, gli appelli e la recezione di dispense di persone che altrimenti avrebbero dovuto ricorrere a Roma.

Il nunzio innanzitutto ha il potere di istruire e dirimere qualsiasi causa spirituale, profana e mista pertinente al foro ecclesiastico in prima istanza e negli appelli successivi, intendendosi per *causae spirituales* le controversie in materia di fede e di costumi, sacramenti, indulgenze, voti, giuramenti e così via; per *causae prophanae* le controversie *in re temporalis* degli ecclesiastici, sia in materia civile che penale e per *causae mixtae* le controversie che possono essere definite sia in foro ecclesiastico che in quello civile. Egli inoltre può avocare a sé le cause iniziate in un altro foro e rendere esecutive sentenze passate in giudicato di contratti. Riveste poteri di giudice delegato della Sede Apostolica con competenza sia riguardo all'oggetto delle cause che alla procedura.

Nell'ambito del conferimento di uffici e di titoli onorifici e accademici il Campeggi ha facoltà di dispensare nobili e graduati dall'incompatibilità di assumere due benefici ecclesiastici, cosa che invece il Concilio tendeva ad eliminare, così come può dispensare i candidati al sacerdozio da irregolarità come gli illegittimi natali, i tempi liturgici prescritti, l'età e i difetti fisici ma, è curioso notarlo, solo se questi ultimi non generino ripugnanza nel popolo.

Gli sono concesse facoltà molto ampie per quanto concerne le visite e le riforme delle chiese, monasteri e enti ecclesiastici. Il nunzio, in veste di Visitatore Apostolico, può riformare, emendare, punire con pene, apporre l'interdetto ecclesiastico e invocare il braccio secolare. In materia matrimoniale la bolla pone la facoltà di dispensare dagli impedimenti di consanguineità, affinità, pubblica onestà e di delitto.

Tra i privilegi il nunzio può accordare, secondo determinate condizioni, ai nobili, ai graduati e ai sacerdoti la facoltà di celebrare messa su altare portatile (normalmente la messa si celebra sull'altare *rite consacratum nec pollutum vel execratum* in chiese o oratori consacrati o, perlomeno, benedetti). Può inoltre celebrare o far celebrare la Messa in luogo interdetto e può scegliersi un confessore che lo assolverà da peccati e censure.

Dunque in virtù del fatto che il nunzio agisce come Rappresentante del Papa egli è al di sopra di qualsiasi giurisdizione, dipendendo direttamente dal papa, ha completa libertà di movimento (altare portatile), è esente dalle conseguenze di censure locali (interdetto locale) ed è infine libero dalla giurisdizione degli Ordinari in materia di assoluzione di peccati e censure.

Le facoltà concesse al Campeggi non sono ancora finite: questi può concedere a sacerdoti graduati o che hanno condotto una vita esemplare, in cura d'anime, la facoltà di assolvere i loro parrocchiani dai peccati e dai crimini che il diritto o la consuetudine riservava all'Ordinario. Possono inoltre sciogliere giuramenti e commutare i voti tranne che per cinque casi: pellegrinaggio in Terrasanta, visita ai SS. AA. Pietro e Paolo a Roma, visita a S. Giacomo di Compostella, voto di castità e di religione.

Il Campeggi può legittimare i figli nati fuori dal matrimonio, i quali diventano a tutti gli effetti legittimi, anche in tema di eredità e idoneità a vari incarichi.

Purtroppo abbiamo poche testimonianze dell'esistenza di un carteggio tra la Nunziatura di Firenze e la Sede Apostolica che ci permetta sia pure sommariamente di conoscere l'attività diplomatica del Campeggi durante la sua permanenza a Firenze. La sua missione diplomatica fu comunque molto breve. Un *aviso* di Roma del 20 settembre 1560 infatti, comunicava che il Campeggi era stato nominato nunzio in Spagna e che presto sarebbe partito. Quanto al progettato incontro di Bologna, questo ebbe in realtà luogo a Roma, probabilmente su suggerimento dello stesso Cosimo ed ebbe come scopo l'esame di importanti questioni come la ripresa del Concilio e il titolo regio. Il duca arrivò a Roma il 6 novembre e vi rimase fino alla fine di dicembre a causa, pure, di una malattia. La nomina ufficiale del Campeggi a nunzio di Spagna avvenne il 28 novembre, mentre Cosimo dunque era ancora a Roma.

Fu presto chiaro che le preoccupazioni del Papa non erano le questioni relative al titolo regio, ma la riapertura entro breve del Concilio e la scelta del nuovo nunzio. Lasciato definitivamente cadere il progetto per il titolo regio, Cosimo e il Papa compirono ulteriori, inutili tentativi di ottenere il consenso di Filippo II al matrimonio e anche questo progetto fu lasciato cadere. Il nunzio che ottenne l'assenso del pontefice su proposta di Cosimo fu Giorgio Cornaro, vescovo di Treviso. I Cornaro veneti, i Medici milanesi e i de' Medici fiorentini erano stretti da vincoli di amicizia che si rafforzarono ulteriormente dopo l'elezione al soglio pontificio del cardinale Medici col nome di Pio IV. Senza dubbio questo spiega il favore con cui venne accolta la sua nunziatura a Firenze. Il fatto poi che il Cornaro fosse un fervido sostenitore della Riforma e della riapertura del Concilio, lo rendeva particolarmente utile agli occhi di Pio IV per stimolare i vescovi toscani - che nemmeno l'autorità del duca riusciva a smuovere - a parteciparvi.

BIBLIOGRAFIA

- Alberigo Giuseppe, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze, G.C. Sansoni, 1959.
- Albertini (von) Rudolf, *Firenze dalla Repubblica al Principato*, Torino, Einaudi, 1970.
- Anzilotti Antonio, *La Costituzione interna dello stato Fiorentino sotto Cosimo I Duca di Toscana*, Firenze, Lumache, 1910.
- Baldissari Lorenzo, *La nunziatura in Toscana. Le origini, l'organizzazione e l'attività dei primi due nunzi Giovanni Campeggi e Giorgio Cornaro*, Città del Vaticano-Guatemala, Archivio Vaticano-Tipografia Nacional, 1977.
- Biaudet Henry, *Les nunciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki, Suomalaisen Tiedeakatemian Kunstantama, 1910.
- Bihlmeyer Karl - Tuchtle Hermann, *Storia della Chiesa*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 1959, vol. III.

- Blet Pierre, *Histoire de la représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX siècle*, Città del Vaticano, 1982.
- Cantagalli Roberto, *Cosimo I de' Medici, Granduca di Toscana*, Milano, Mursia, 1985.
- Curcerer Luigi, *Cosimo I Granduca*, 3 voll., Verona, Bettinelli, 1926, vol. I.
- Chevallier Laurent, *Les origines et les premières années de fonctionnement de la «Nunciature de Savoie à Turin (1560-1573)*, in "Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriele Le Bras", Paris, 1965, pp. 489-512.
- Croce Benedetto, *Storia del Regno di Napoli*, in "Scritti di Storia letteraria e politica", XIX, Bari, G. Laterza, 1925, pp. 61-72.
- De Simone Raffaele, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Roma, Universitas Gregoriana, 1958, pp. 79-300.
- Fonzi Fausto, *Nunziatura di Savoia*, Vol. I (15 ottobre 1560-29 giugno 1573) in "Fonti per la storia d'Italia, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea", Roma, 1960.
- Gaeta Franco, *Origine e sviluppo della rappresentanza stabile pontificia in Venezia (1485-1533)*, in "Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea", vol. IX, Roma, 1958, pp. 3-282.
- Grosso M. - Mellano Maria Franca, *La Controriforma nella arcidiocesi di Torino (1588-1610)*, 3 voll. Città del Vaticano, tip. Poliglotta Vaticana, 1957, vol. I.
- Jedin Hubert, *La politica conciliare di Cosimo I*, in "Rivista Storica Italiana", LXII, 1950, pp. 345-374, 477-496.
- ID., *Carlo Borromeo*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971.
- ID., *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Brescia, Morcelliana, 1949-1981.
- Meister Aloys, *Die Nuntiatur von Neapel im 16. Jahrhundert*, in "Historisches Jahrbuch", XIV, 1983, pp. 70-82.
- Monti Alessandro, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, 5 voll., Chieri, stab. Tip. M. Ghirardi, 1914, vol. I.
- Pastor (von) Ludwig, *Storia dei Papi*, 17 voll., trad. italiana di Mons. A. Mercati, Desclée & C. Editori, 1910-1934, Voll. I, III, IV, V, VI, VII.
- Pieper Anton, *Zur Entstehungsgeschichte des standigen Nuntiaturen*, Freiburg im Breisgau, 1894.
- Richard P., *Les origines des nonciatures permanentes. La représentation pontificale au XV siècle*, in "Revue d'Histoire ecclésiastique", VII, 1906, pp. 52-70, 317-338, 345.
- Scaduto Mario, *Le missioni di A. Possevino in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica (1560-1563)*, in "Archivum Historicum Societatis Jesus", XXVIII, 1959, pp. 51-191.
- Spini Giorgio (a cura di), *Cosimo I de' Medici. Lettere*. Firenze, Vallecchi, 1940.
- Villani Pasquale, *Origine e carattere della nunziatura di Napoli*, in "Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea", vol. X, Roma, 1958, pp. 285-539.
- Yeo Margaret, *Reformer: St. Charles Borromeo*, Milwaukee, ed. Bruce, 1938.

LE CONTROVERSIE GIURISDIZIONALI TRA CHIESA E STATO NELL'ETÀ DI FILIPPO II E GREGORIO XIII: IL CASO PARTICOLARE DI MILANO NELLE LETTERE DEL NUNZIO ORMANETO

GIORDANO ALTAROZZI
(Università "La Sapienza" di Roma)

Tra Quattro e Cinquecento in Europa si sviluppa una nuova forma di organizzazione del potere, lo Stato moderno.¹ Questo termine, come hanno giustamente notato diversi storici delle idee politiche, non esprime di per sé un concetto universale, bensì con esso si è usi identificare una forma di ordinamento politico, sorta e sviluppatasi in un segmento geografico ben identificato, l'Europa, e in un determinato arco temporale, compreso tra il XIII e il XIX secolo, sulla base di presupposti e motivi specifici della storia europea, salvo poi diffondersi all'intero mondo civilizzato. Lo Stato moderno appare dunque come una forma di organizzazione del potere storicamente determinata e in quanto tale caratterizzata da connotati che la rendono differente da altre forme, esse pure storicamente determinate, di organizzazione del potere. L'elemento centrale di questa differenziazione consiste in un progressivo accentramento del potere che, a sua volta, si fonda sulla concomitante affermazione dei principi dell'unità territoriale e dell'acquisizione della impersonalità del comando politico dai quali scaturiscono i tratti essenziali di questa nuova forma di organizzazione del potere. Max Weber ha tradotto il carattere dell'accentramento politico, valido soprattutto a livello storico-istituzionale, in quello più spiccatamente politologico di «monopolio della forza legittima». Il richiamo consente di comprendere meglio il significato storico dell'accentramento mettendone in luce, al di là dell'aspetto funzionale e organizzativo, l'evidenza più schiettamente politica, che consiste nella tendenza al superamento del policentrismo del potere in favore di una concentrazione dello stesso in una istanza tendenzialmente unitaria ed esclusiva.

¹ Sulla nascita dello Stato moderno si veda il bel saggio di G. Motta, *La rivoluzione mancata del lungo Cinquecento. élites e sviluppo economico fra continuità e nuove strategie distributive* in «La storia e l'economia: miscellanea di studi in onore di Giorgio Morini», Varese, Lativa, 2003. Per quanto riguarda l'Europa del Cinquecento, G. Ritter, *La formazione dell'età moderna*, Roma/Bari, Laterza, 1989; circa lo sviluppo dello Stato moderno, P. Anderson, *Lo stato assoluto*, Milano, Mondadori, 1980; G. G. Ortu, *Lo Stato moderno. Profili storici*, Roma/Bari, Laterza, 2001; M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma/Bari, Laterza, 2003².

Questo processo non fu evidentemente lineare, né ebbe ovunque lo stesso grado di sviluppo. Il progressivo accentrimento del potere in una istanza superiore non poteva non provocare l'opposizione di quelle forze sociali di origine feudale che erano ancora detentrici del potere politico e sociale. In questa sua lotta il principe venne aiutato dalla nascente borghesia, che cominciava ormai a fare la sua comparsa sulla scena della storia e che cercava di trovare il proprio spazio d'azione nelle cose del mondo, sempre più separate da quelle del Cielo e quindi sempre più bisognose di regimi e sicurezze immediati piuttosto che di promesse ultraterrene; non a caso fu proprio il "terzo stato" ad offrire al principe la maggioranza degli "aiutanti" dei quali questo si servì per attuare concretamente la sua nuova sovranità e che costituiscono un altro dei tratti caratterizzanti lo Stato moderno. In questo modo, rispetto ai due estremi della conservazione dei residui di policentrismo del potere a base signorile fondato sulle antiche libertà feudali e della rigorosa affermazione del potere monocratico del re sulle altrettanto tradizionali basi divine e personali, ebbe la meglio una concezione tecnica del potere che, inteso come ordine esterno necessario a garantire la sicurezza e la tranquillità dei sudditi, puntava espressamente sul compimento del processo di integrazione e di riunificazione del potere stesso nella persona del principe, assistito da un apparato amministrativo efficiente e funzionale; in breve, ebbe la meglio quella concezione del potere che si riassume nella necessità dell'unità del Paese, nell'osservanza del comando del sovrano come legge suprema e nel riconoscimento del sovrano stesso, e della sua sovranità, come istanza neutrale posta al di sopra dei partiti e dei sudditi, l'unica in grado di conservare la pace sociale. A questo punto si può facilmente cogliere il ruolo svolto dalle forze sociali emergenti. L'unità del comando, la sua territorialità, il suo esercizio attraverso un corpo qualificato di aiutanti tecnici sono altrettante esigenze di sicurezza ed efficienza per quegli strati della popolazione che da una parte non riescono più a svolgere i loro rapporti sociali ed economici all'interno delle antiche strutture organizzative e, dall'altra, individuano nella persistenza del conflitto sociale il maggiore ostacolo alla loro affermazione.² Il terreno su cui lo scontro fu più virulento è quello economico. L'origine signorile del potere monarchico fu infatti talmente marcata da condizionare ben presto il processo di formazione dell'apparato statale; le entrate private del principe risultarono presto troppo esigue per far fronte all'instaurazione di un'amministrazione efficiente e di un esercito permanente, per cui il sovrano fu costretto ben presto a ricorrere all'aiuto del Paese attraverso le sue espressioni politiche e sociali, vale a dire i ceti riuniti in assemblea, aiuto che però venne pagato attraverso un previo consiglio da parte dei ceti stessi circa gli scopi per i quali il principe era costretto a sollecitare il loro aiuto e ad un successivo controllo sulla gestione delle somme raccolte. È evidente come tutto ciò costituisse una contraddizione alla tendenza dello stato moderno intesa, come qui è

² Cfr. G. Motta, *La rivoluzione mancata del lungo Cinquecento. Elites e sviluppo economico fra continuità e nuove strategie distributive*, op. cit.; Id., *Mercanti e viaggiatori per le vie del mondo*, Milano, FrancoAngeli, 2000.

stato fatto, come tendenza all'accenramento e alla gestione monopolistica del potere; lo stato moderno significava proprio la negazione di tutto ciò, e il conflitto fu vinto lentamente ma inesorabilmente dal principe, che inventò e predispose canali diversi per far venire meno progressivamente il reale motivo di forza dei ceti, quello finanziario. Via via che il principe accantonò il diritto di approvazione delle imposte da parte dei ceti, inventando modi e canali di esazione dei tributi controllati e amministrati direttamente da lui, i ceti stessi perdettero la loro originaria posizione costituzionale. Questo processo, che fu diverso nei vari paesi e che è alla base del differente sviluppo politico degli stessi, fu reso possibile dalla progressiva acquisizione, da parte del principe e del suo apparato amministrativo della sfera finanziaria, cui era strettamente legata quella economica. Ciò poté accadere prima di tutto grazie all'appoggio che il principe facilmente trovò da parte degli strati più impegnati della società, e segnatamente nella borghesia cittadina.

All'interno del tema scelto dagli organizzatori del Convegno può quindi essere utile presentare un caso specifico del conflitto che vide opposto lo Stato ad uno dei tre antichi centri del potere di origine feudale, la Chiesa (nella fattispecie i tribunali ecclesiastici), intenta a mantenere quanto più possibile integri la propria autonomia e il proprio potere.

Durante il regno di Filippo II, numerose furono le occasioni di controversia giurisdizionale tra le autorità civili e quelle ecclesiastiche, soprattutto nell'ambito dei domini italiani del Re Prudente. Ciò è stato interpretato da una larga corrente storiografica, che ha incontrato tra l'altro l'autorevole adesione del Pastor, come segno evidente di un carattere spiccatamente giurisdizionalista all'interno della politica ecclesiastica di Filippo II, facendone quasi un precursore dei sovrani giurisdizionalisti del XVII secolo e qualificando la sua politica come animata da tendenze cesaropapiste e dal proposito di imporre l'assoluta supremazia dello stato e di accentuare l'indipendenza della Chiesa di Spagna dalla Santa Sede.³

Gli studi di questi storici finiscono per mandare in frantumi il cliché tradizionale della vecchia storiografia spagnola, che amava raffigurare quel principe come il figlio più ossequente e il protettore più celebrato della Chiesa e del Papato. È pertanto comprensibile come numerosi studiosi spagnoli abbiano tentato di difendere il

³ Per l'interpretazione della politica di Filippo II in chiave cesaropapista cfr. L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio evo*, voll. VIII-IX, Roma, Desclées, 1924-1925; «Le relazioni del papa con Filippo II addivennero tese non solo per questo (progetto di pace con i turchi, *NdA*); molto vi concorsero i dissensi nel campo della politica ecclesiastica» (vol. IX, pp. 249-250). Altrove lo stesso autore intitola un intero paragrafo relativo ai conflitti che opposero i rappresentanti del re al vescovo di Milano "Carlo Borromeo in lotta col cesaro-papismo spagnolo", vol. IX, pp. 72-77. Tra gli altri studiosi che hanno interpretato la politica del re cattolico in questo senso, è opportuno ricordare M. Philippson, *Felipe II y el pontificado*, in *Estudios sobre Felipe II...*, traducidas al castellano por R. De Hinojosa, Madrid, 1887. Su Filippo II e il suo regno, cfr. J. H. Elliott, *La Spagna imperiale 1469-1716*, Bologna, Il Mulino, 1987; G. Parker, *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, Bologna, Il Mulino, 1998; J. A. Maravall, *Potere, onore, élites nella Spagna del secolo d'oro*, Bologna, Il Mulino, 2000; G. Woodward, *Filippo II*, Bologna, Il Mulino, 2003.

punto di vista tradizionale della loro storiografia,⁴ movendo agli autori menzionati l'appunto che essi, per eccessivo amore dei particolari, abbiano smarrito la visione d'insieme ed esagerato l'importanza dei contrasti giurisdizionali, senza tener conto dell'impressionante comunanza d'intenti esistente tra la Sede apostolica e Filippo II: la Santa Sede, infatti, contava unicamente sulla forza politica della Spagna per condurre la lotta contro l'avanzante protestantesimo e per arrestare il pericolo ottomano; il Re Prudente, da parte sua, era consapevole che l'unità religiosa rappresentava il mezzo più idoneo per amalgamare le popolazioni della penisola iberica e per avvicinare alla metropoli le province d'Europa e d'oltremare, diverse per razza, per lingua, per costumi.⁵

Le due correnti appaiono entrambe limitate: esagerando, la prima, nel muovere accuse troppo pesanti ad un sovrano la cui religiosità appare evidente e sincera in molti momenti della sua azione e dei suoi progetti politici; eccedendo al contrario la seconda nel mostrare Filippo II come strenuo difensore della Chiesa. In realtà, Filippo II era un uomo del suo tempo, animato sicuramente da un profondo attaccamento ai dettami del cattolicesimo e da un sincero zelo religioso, ma che rimaneva pur sempre il sovrano di un regno temporale, di cui era chiamato a garantire gli interessi, anche contro l'attacco della Chiesa. D'altra parte, non sembra neanche corretta l'interpretazione del Pastor e degli altri, secondo cui i conflitti giurisdizionali tra le autorità ecclesiastiche e quelle civili dei domini italiani del re cattolico fossero il segno di un'attitudine cesaropapista di quest'ultimo; al contrario, come sostiene il Catalano, Filippo II non dimostrò mai tendenze di sorta in questo senso, limitandosi soltanto a trattare il mantenimento dello status quo, relegato sulla difensiva dall'aggressività di un papato che agiva in questo periodo, non bisogna dimenticarlo, anche e soprattutto come uno stato temporale, e che attraverso la questione giurisdizionale cercava di limitare l'egemonia spagnola sull'Italia.⁶ Il Re Prudente, consci dell'ostilità mostrata dalla Santa Sede contro il predominio della Spagna, era indotto quindi ad accentuare e a difendere l'ingerenza *circa sacra* dello Stato, specialmente in quelle province dove il clero non appariva abbastanza devoto e sicuro alla causa della Corona. Non è senza significato, quindi, che gli incidenti giurisdizionali di maggior portata siano sorti quasi tutti nel Milanese e nel Napoletano.

⁴ Relativamente alla storiografia spagnola che ha trattato questo tema mi limito a citare V. De La Fuente, *Historia eclesiástica de España*, vol. V, Madrid, Compañía de impresores y libreros del Reino, 1874; J. Balmés, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, tomo II, Barcellona, Imprenta de Antonio Brusí, 1941.

⁵ Bisogna infatti tener presente che, a parte la presenza dei moriscos, nel corso del XVI secolo, e per tutta l'età moderna, differenze enormi separavano tra loro casigliani, aragonesi, catalani e galleghi, ai quali, dopo il 1580, si aggiunsero anche i portoghesi. L'unità religiosa era pertanto un mezzo indispensabile per tenere uniti politicamente i diversi popoli della penisola iberica; non si deve dimenticare, del resto, che la Spagna di Filippo II non era un regno unitario, bensì era la somma di vari regni tenuti insieme soltanto dall'unione delle varie corone riassunta nella persona del re. Inoltre, l'impero di Filippo II si estendeva anche ad altre regioni europee, in cui le differenze con la penisola iberica erano ancor più accentuate, nonché alle colonie americane, dove la religione fu un valido strumento di controllo sociale e politico.

⁶ G. Catalano, *Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'età di Gregorio XIII e Filippo II*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo», serie IV, vol. XIV (1954-1955), parte II. Sul ruolo del papato come stato temporale cfr. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.

In particolare durante il pontificato di Pio V la Santa Sede tentò di attuare un'energica rivendicazione delle prerogative e delle cosiddette libertà ecclesiastiche, reagendo vigorosamente contro usurpazioni e violazioni commesse dalle autorità civili, quasi per compensare sul piano spirituale il prestigio e la forza che essa aveva perduto sul piano politico dove il papa, nella sua qualità di principe italiano, era costretto a subire l'egemonia spagnola.

Il pontificato di Pio V, com'è noto, risulta caratterizzato da una politica energica e battagliera diretta, all'esterno, a combattere i pericoli turco e protestante e, all'interno, ad irrobustire le forze del cattolicesimo mediante una severa riforma della disciplina ecclesiastica, effettuata secondo i decreti del Concilio di Trento, e con un'energica rivendicazione delle prerogative della Chiesa nei confronti delle autorità civili. La realizzazione dell'ambizioso programma di Pio V aveva però dato luogo, a partire dal 1567, ad una serie di incidenti più o meno gravi, quasi tutti insorti nei domini italiani della Spagna, incidenti che avevano creato uno spiacevole stato di tensione, perdurato anche sotto il pontificato di Gregorio XIII.⁷

L'elezione al soglio di Pietro del cardinale Ugo Boncompagni, come detto, non modificò la situazione, giacché Gregorio XIII mantenne in gran parte inalterate le linee politiche del suo predecessore. Se, infatti, da una parte ricercò l'amicizia del re di Spagna per rendere nuovamente operante la Lega contro i turchi conclusa sotto l'egida del suo illustre predecessore e che aveva portato alla bella vittoria dei legni cristiani nelle acque di Lepanto, dall'altro non cessò di rivendicare, sia pure con minore impeto, le cosiddette libertà ecclesiastiche specie nei domini spagnoli d'Italia, dove la lotta giurisdizionale si era riaccesa dopo la breve pausa per la realizzazione della lega a causa di nuovi incidenti accaduti nel Napoletano e nel Milanese.

A Napoli la situazione ridivenne tesa a causa di due brevi di Gregorio XIII con i quali si muovevano aspri rimproveri al Viceré di Napoli, cardinale Granvelle, in quanto questi aveva invitato il nuovo nunzio apostolico a non citare più innanzi al tribunale ecclesiastico quei laici che trattenevano abusivamente gli spogli dei prelati. Voci su questa contesa giunsero all'orecchio del nunzio a Madrid, monsignor Niccolò Ormaneto, nel gennaio 1573, quando venne informato dell'accaduto dal Segretario di Stato, che gli ordinò di far pressione sul re al fine di risolvere la vertenza quanto prima ed in modo favorevole alla Santa Sede. Il nunzio però comunicò che a corte nessuno gli aveva accennato all'accaduto, quindi lui avrebbe aspettato ancora qualche tempo prima di muoversi.⁸ In febbraio, nessun discorso ufficiale era stato aperto con l'Ormaneto, il quale però riferì che un non meglio precisato ministro di Filippo II ne aveva parlato con Marc'Antonio Colonna, in quel periodo in Spagna per conto del Santo Padre col-

⁷ Sui conflitti di giurisdizione durante il pontificato di San Pio V cfr. L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre la España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pio V*, IV volumi, Imprenta Del Instituto Pio IX, Roma, 1914; L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio evo*, vol. VIII, op. cit.; M. Berdissioli, *L'inizio della controversia giurisdizionale a Milano tra l'arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato milanese (1566-1568)*, in «Archivio Storico Lombardo», anno 53., fasc. 2, 3, 4, Milano, 1926.

⁸ Archivio Segreto Vaticano (ASV), fondo Segreteria di Stato, Spagna (SSS), Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 29 gennaio 1573, vol. 7, f. 21.

compito di rilanciare la lega antiturca.⁹ Anziché migliorare, la situazione peggiorò e non mancarono incidenti gravi, tra i quali il più importante è quello che occorse all'arcivescovo di Napoli Mario Carafa; questi aveva scomunicato, nel marzo 1573, i reggenti del Regno e altri funzionari civili in quanto avevano liberato dalle carceri vescovili un accusato di furto sacrilego, reato che secondo il prelato rientrava nella competenza della Curia (essendo un *delictum mixti fori*), senza tener conto del fatto che questa competenza del foro ecclesiastico non era riconosciuta nel Regno di Napoli. All'iniziativa del Carafa il Granvelle reagi ordinando il sequestro delle temporalità dell'arcivescovo, l'espulsione dal regno del vicario, l'arresto dei funzionari laici della Curia che avevano avuto parte nel consigliare o eseguire la scomunica. Il nunzio prese subito contatto col re per cercare di venire a capo della questione, cercando di convincere il re della giustezza del punto di vista del Carafa, condannandone però le misure adottate contro le autorità civili. Il re, da parte sua, prese atto dello stato delle cose e si dichiarò contrariato dall'accaduto. In particolare, il nunzio cercò di spiegare al re i motivi della decisione del Carafa, dimostrando che sul piano giuridico la Curia aveva ragione poiché effettivamente i reati contestati appartenevano alla giurisdizione congiunta dei due tribunali, valendo la norma secondo cui avrebbe agito il tribunale che per primo avesse iniziato la causa. Il re, condannando l'accaduto, si mostrò convinto dei torti subiti dal Carafa, giudicando sproporzionate le reazioni del viceré, ma non fece parola circa le consuetudini vigenti nel regno di Napoli.¹⁰ Sia la scomunica che le misure prese in reazione di questa ebbero, quindi, poca durata, poiché la Santa Sede, avvalendosi dell'operato del nunzio a Madrid, preferì appianare l'incidente, anche perché in quel momento la sua attenzione, come quella della Spagna, era rivolta in altre direzioni, in particolare verso il Mediterraneo dove ci si doveva difendere dal prossimo attacco turco essendo sfumata, con l'uscita di Venezia dalla Lega, ogni possibilità di portare un attacco in Levante contro il nemico, e verso l'Europa settentrionale dove si era fatta preoccupante la situazione dei Paesi Bassi. Ciononostante, a Roma si decise di non abbandonare del tutto la materia; così nel maggio 1573 il nunzio tornò a parlare al re degli incidenti napoletani, chiedendo che vi si ponesse immediatamente fine in modo da evitare che questi si estendessero ad altre diocesi e dimostrando, col proprio esempio, agli altri principi quale fosse il rispetto dovuto alla Chiesa, cercando di far leva sulla forte religiosità di Filippo II.¹¹ L'Ormaneto tornò a parlare nuovamente dei problemi giurisdizionali al re nel mese di giugno, ottenendo da Filippo II la promessa che avrebbe pensato a porvi rimedio; anche per questo forse si sparsero a Madrid voci, di cui il nunzio riferisce nella stessa lettera, di un prossimo allontanamento del cardinal Granvelle da Napoli, cosa che però l'Ormaneto non credeva fondata vista la considerazione in cui il re teneva il suo rappresentante a Napoli.¹²

⁹ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 7 febbraio 1573, vol. 7, ff. 62-63; ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 7 febbraio 1573, vol. 7, ff. 65-68 (cifra).

¹⁰ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 12 aprile 1573, vol. 7, f. 169 (cifra); ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 15 aprile 1573, vol. 7, ff. 177-188.

¹¹ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 26 maggio 1573, vol. 7, ff. 262-265 (cifra).

¹² Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, s. d. (ma scritta, come si evince dall'ordine dei documenti nonché dalle materie trattate nella lettera, tra il 14 e il 17 giugno 1573), vol. 7, ff. 291-294.

Nel frattempo la situazione si faceva tesa anche nel Milanese, dove si acuiva l'attrito tra le autorità civili e l'arcivescovo Borromeo, che manteneva inalterate le proprie pretese, mentre il nuovo governatore don Luis de Requesens aveva ricevuto l'ordine da Madrid di tutelare con maggior energia e intransigenza la giurisdizione civile. Ai soliti motivi di contrasto che avevano opposto il cardinale al vecchio governatore marchese d'Ayamonte se ne aggiunsero di nuovi a proposito delle scuole teologiche allora istituite dal Borromeo, dell'ingerenza vescovile nell'amministrazione degli ospedali e delle opere pie, dei poteri dell'economia generale.¹³ Nel 1573, poi, c'era stata un'altra pubblica diffusione della bolla *"In Coena Domini"*, voluta dalla Santa Sede e che, come al solito, portava con sé contrasti tra le autorità civili e quelle ecclesiastiche. La situazione era insomma particolarmente tesa; una pubblica diffida irrogata dal governatore all'arcivescovo provocò una clamorosa rottura che culminò con una duplice scomunica del Requesens, irrogata per ordine della Santa Sede la prima, per iniziativa del Borromeo la seconda.

Con una lettera datata 24 dicembre 1574 Filippo II aveva assunto una decisa posizione nei riguardi delle controversie giurisdizionali sorte nel Milanese, invitando il Requesens ad impedire che i tribunali ecclesiastici procedessero contro i laici e che il cardinale avesse più di cinque famigli armati alla leggera. Il contenuto della lettera regia fu notificato pubblicamente all'arcivescovo nel luglio 1573. Il Borromeo reagì immediatamente invitando il Governatore, il Presidente ed il Gran cancelliere del Senato a comparire innanzi alla sua Curia come violatori delle libertà ecclesiastiche, così come previsto dalla Bolla *"In Coena Domini"*; da parte sua il Requesens non lasciò di controbattere, riaffermando i diritti della giurisdizione civile, difendendo la liceità del proprio operato, invitando il Borromeo ad obbedire agli ordini del re e presentando una dichiarazione d'appello a Roma contro l'ordine di comparizione intimatagli dal cardinale.

Intanto la tensione tra le autorità civili e quelle ecclesiastiche di Milano fu accresciuta dagli sviluppi del cosiddetto caso Resta; era, questi, un laico che per una causa civile era stato condotto dal monastero di San Michele di Gallarate innanzi al tribunale arcivescovile. Il Resta, che pure contestava la competenza giurisdizionale dell'arcivescovo, si era regolarmente presentato in giudizio e, a seguito di una condanna sfavorevole, si era appellato presso la Santa Sede, ottenendone un breve in forza del quale l'appello veniva delegato al vescovo di Vigevano. A questo punto le cose si complicarono per l'intervento del Requesens il quale, ottemperando alle istruzioni di intemperanza ricevute da Madrid, approfittò dell'occasione per contestare pubblicamente la consuetudine pretesa dall'arcivescovo di giudicare anche i laici innanzi al foro ecclesiastico; intimò pertanto al Resta di non far uso di alcun breve apostolico senza il preventivo beneplacito governativo. Successivamente, poi, intimò al Resta un secondo preccetto perché non si sottomettesse al giudizio di alcun giudice ecclesiastico. Benché

¹³ Per questa parte dei conflitti giurisdizionali a Milano, che non compaiono nei documenti dell'Archivio Segreto Vaticano da me studiati, mi sono avvalso dell'opera del Pastor più volte citata.

il povero sventurato notificasse prontamente i due precetti del governatore al tribunale arcivescovile, tali proteste non furono tenute in considerazione, ed il Resta fu dichiarato contumace ed inobbediente, ricevendo quindi la scomunica. Frattanto anche la Santa Sede decise di intervenire, disponendo che l'arcivescovo presentasse in forma riservata un breve di ammonizione al governatore e al Capitano di Giustizia, invitandoli a ritirare il precezzo fatto al Resta e a discolparsi, perché incorsi nella censura riservata prevista dalla bolla "In Coena Domini" per i violatori delle libertà ecclesiastiche. Le cause della pesante decisione della Santa Sede sono evidenti: Roma voleva usare il caso per riaffermare l'importante principio giuridico che il cosiddetto diritto di *placet*, ossia il preventivo controllo statuale sugli atti della Chiesa, avesse nel Milanese un'applicazione limitata agli ambiti di collazione dei benefici e a quelli di natura giudiziaria emessi da tribunali ecclesiastici esteri. La pretesa del Requesens di opporre il beneplacito agli atti relativi al caso Resta dovette sembrare, quindi, ai vigili occhi della Sede Apostolica come un tentativo di allargare indebitamente l'ambito del diritto di placitazione; di qui l'immediata ammonizione del governatore e la dichiarazione che questi era incorso nella scomunica prevista dalla "In Coena Domini".

L'ambasciatore spagnolo a Roma e fratello del governatore di Milano, don Juan de Zúñiga, entrò subito in contatto con la Segreteria di Stato per risolvere il grave incidente e vi riuscì con una certa facilità, aderendo alla richiesta pontificia che si revocasse la prima diffida fatta al Resta, la quale in verità non mirava ad allargare il diritto di placitazione, ma soltanto ad impedire che l'arcivescovo traesse i laici innanzi al foro ecclesiastico. Quanto al merito della controversia, cioè all'esistenza o meno della cosiddetta *consuetudo trahendi laicos etiam invitatos* si stabili di sottoporre il giudizio ad arbitrato. L'accordo, che dava ampia soddisfazione alla Santa Sede non era invece gradito dal Borromeo, il quale ricusò l'arbitrato e tentò di riaccendere la lotta e di trascinarvi la stessa Sede Apostolica, procedendo il 29 agosto 1573 alla pubblica scomunica del Governatore, del Presidente e del Cancelliere del Senato, motivata dal fatto che questi, nel luglio appena trascorso, avevano attentato alla libertà ecclesiastica e, invitati a comparire di fronte alla Curia per scagionarsi, erano rimasti contumaci.

L'azione del cardinale era quanto mai intempestiva ed imprudente; non solo, infatti, essa contrastava con la linea condotta da Roma, ma recava problemi anche all'Ormaneto, il quale a Madrid cercava di convincere il re della necessità di venire a capo della controversia.¹⁴ Inoltre, il Borromeo era perfettamente a conoscenza della recente nomina del Requesens a governatore dei Paesi Bassi,¹⁵ quindi la sua decisione appariva tanto più imprudente perché sarebbe stato deleterio per la Spagna e in definitiva per l'intero mondo cattolico che il nuovo governatore, che aveva il compito di riportare la pace civile in quelle regioni, fosse preceduto dalla notizia della sua scomunica. Lo stesso cardinale, comunque, spiegò il motivo di tanta energia in una lettera inviata a monsignor Castelli: egli aveva agito in tal modo perché convinto che

¹⁴ ASV, SSS, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 29 agosto 1573, vol. 7, ff. 391-394.

¹⁵ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 12 agosto 1573, vol. 7, f. 381 (cifra).

«procedendo di qua con le censure, (i ministri di Filippo II) saranno posti in necessità di ricorrere a Roma et farsi attori in questa causa» di modo che, pensava il cardinale, «haverà Nostra Santità bella occasione di risolvere una volta et terminare queste controversie tutte di giurisdizione et dare alla Chiesa il suo diritto». ¹⁶ Contrariamente a quanto pensava il Borromeo, però, la scomunica non servì a forzare la mano della Santa Sede, che fu costretta al contrario a subire vivaci proteste da parte spagnola. Neppure le energiche contromisure adottate dal governatore contro il cardinale valsero a modificare l'atteggiamento remissivo del papa, il quale provvide ad assolvere prontamente il Requesens, evitando così che questi giungesse nelle Fiandre preceduto dalla cattiva fama di una scomunica.

In Spagna intanto il nunzio Ormaneto continuava la sua opera per cercare una soluzione al problema, e in un primo tempo sembrò ottimista circa le possibilità di successo, affermando che i conflitti milanesi tra le autorità ecclesiastiche e quelle civili non fossero particolarmente graditi a Filippo II, preoccupato per le minacce che venivano alla cristianità da parte turca e protestante. Il re avanzò anche una proposta per una risoluzione della controversia, proponendo l'invio a Roma di personalità esperte di diritto da Napoli, dalla Sicilia e da Milano. L'Ormaneto però si diceva preoccupato dalle misure adottate dal cardinale Borromeo, anche se non poteva che risentirsi per quelle adottate dal Requesens, chiedendo al Segretario di Stato di ordinare al prelato milanese di inghiottire qualche boccone amaro per il bene della Chiesa, ritenendo che se non si fosse trovata una rapida soluzione del problema si sarebbe potuta consumare una rottura tra Roma e Madrid che avrebbe portato tanto nocimento agli interessi della religione, essendo il Re Prudente l'unico sovrano europeo a prendere ancora le armi contro gli infedeli e i protestanti. ¹⁷ Il nunzio d'altra parte doveva subire anche le lamentele di Filippo II, il quale non perdeva occasione per fargli notare come nei suoi confronti fossero prese decisioni che non venivano adottate invece nei confronti di sovrani che nella pratica si dimostravano meno fedeli di lui alla Chiesa di Roma (il riferimento alla Francia è più che evidente, ma si può cogliere anche un velato accenno a Venezia, che con la sua uscita aveva da poco decretato la fine della lega). ¹⁸ Anche se invitava la Sede Apostolica a una politica maggiormente conciliativa nei confronti di Filippo II e criticava la decisione del cardinale di scomunicare il governatore di Milano, il nunzio si attivò comunque a favore del Borromeo affinché il re ordinasse al Requesens di revocare le misure prese contro il prelato, che consistevano in particolare nella occupazione della rocca di Arona, proprietà feudale della famiglia Borromeo, e nella chiusura delle scuole teologiche aperte dal cardinale. Seguendo questa politica di compromesso, monsignor Ormaneto sperava che il conflitto giurisdizionale tra Roma e Madrid si ricomponesse pacificamente e in modo rapido, di modo da poter concentrare le energie delle due potenze verso i comuni obiettivi nel Mediterraneo e nell'Europa.

¹⁶ Così scriveva il cardinale Borromeo al Castelli in data 12 agosto 1573. La lettera è pubblicata in G. A. Sala, *Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, Milano, Boniardi-Pogliani, 1857, p. 469.

¹⁷ ASV, SSS, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 15 settembre 1573, vol. 7, ff. 405-407 (cifra); ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 21 settembre 1573, vol. 7, ff. 410-415 (cifra).

¹⁸ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 26 settembre 1573, vol. 7, f. 423 (cifra).

del Nord.¹⁹ Del resto anche Filippo II sembrava voler trovare una rapida soluzione al problema, tanto che si spinse a parlare dell'invio di un suo uomo a Roma il quale, secondo quanto avvertiva il nunzio, avrebbe difeso gli interessi della Corona facendo largo ricorso al diritto consuetudinario,²⁰ sicuramente favorevole alla giurisdizione civile poiché al tempo del Concilio di Costanza il papato dovette fare larghe concessioni ai principi per riportare la sua vittoria sul movimento conciliare, andando anche contro alcune costituzioni che ora, in una nuova fase storica, si volevano rispolverare per recuperare una parte del terreno perduto ai danni delle nuove realtà politiche che nel frattempo erano sorte. Secondo quanto riferito dal nunzio nella relazione dell'udienza ottenuta da Filippo II il re, dopo aver ribadito la sua volontà di trovare una pronta soluzione ai conflitti di giurisdizione, informò del suo impegno nella ricerca dell'uomo più adatto a rappresentarlo a Roma, notando che, per ragioni di etichetta, era probabile che questo fosse un Grande di Spagna, a cui sarebbero stati affiancati degli esperti di diritto. Dopo aver fatto notare che, secondo lui, si era esagerato da ambo le parti, il re passò a parlare nel particolare del cardinale Borromeo e disse di essere convinto della sua santità e della buona fede che lo animavano anche nei conflitti di giurisdizione, ma aggiunse che proprio lo zelo che animava l'arcivescovo nella sua missione pastorale lo aveva condotto in errore facendogli pronunciare la scomunica contro il Requesens, l'uomo cioè che Filippo II aveva destinato al governo dei Paesi Bassi, una terra dove la religione era particolarmente minacciata dall'eresia protestante. Il re passò poi a contestare una certa mancanza di riguardo nei suoi confronti e in quelli del suo regno, l'unico che a suo avviso poteva ancora definirsi veramente cattolico e che si manteneva in uno stato di guerra perenne a difesa della religione. Sembra che il nunzio condividesse le rimostranze presentate dal re, scrivendo di essere cosciente dei motivi che spingevano il Santo Padre a mantenere la sua posizione, ma aggiungendo subito che a suo avviso sarebbe stato sbagliato rompere con l'unico sovrano che ancora rimaneva fedele a Roma. Comunque l'Ormaneto si dichiarò fiducioso circa la possibilità di venire prontamente a capo della questione, facendo affidamento in particolare sulla religiosità del re, anche se avvertì del pericolo di influenze negative sul sovrano da parte di ministri che, adducendo giustificazioni varie difendevano gli abusi degli amministratori regi, che mostravano al re la differenza di trattamento dimostrata nei confronti di regni che avevano dato prova di minor fedeltà alla Santa Sede, che insistevano sul dovere del re di mantenere inalterati i privilegi attuali, perché ereditati e quindi non soggetti ad alienazione da parte del sovrano.²¹

Come detto, il papa aveva cercato di ricomporre la vertenza revocando la scomunica al Requesens ed invitando il Borromeo a mantenere un atteggiamento più moderato nei confronti delle autorità civili di Milano. Il cardinale continuò nonostante tutto nella sua mala disposizione nei confronti del governatore e delle altre autorità e, benché il Santo Padre avesse provveduto a revocare la scomunica che pesava sul capo del Requesens, il cardinale si comportò come se non fosse a conoscenza del breve di

¹⁹ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 26 settembre 1573, vol. 7, ff. 424-425 (cifra).

²⁰ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 16 ottobre 1573, vol. 7, ff. 431-433 (cifra).

²¹ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 16 ottobre 1573, vol. 7, ff. 434-449 (cifra).

assoluzione e ordinò che al governatore e alle altre persone scomunicate non fosse data la comunione, cosa che suscitò proteste da parte di Filippo II presso il nunzio, tanto che la Sede Apostolica fu costretta a reiterare i suoi ordini. Da parte sua, il nunzio cercò di giustificare in qualche modo l'operato del Borromeo dicendo al re che era possibile che l'arcivescovo non avesse ancora ricevuto il breve di assoluzione, giustificazione che chiaramente non lasciò troppo soddisfatto Filippo II. Comunque la pubblica assoluzione degli scomunicati e la partenza del Requesens per i Paesi Bassi valsero a far diminuire in parte la tensione, che però non scomparve del tutto perché tanto l'arcivescovo quanto le nuove autorità cittadine rimasero ferme sui propri punti di vista.

Intanto il re, dopo averne parlato al Consiglio di Stato, aveva deciso per l'invio di due uomini a Roma per cercare di trovare una soluzione ai disordini milanesi.²² Questa decisione, però, non corrispondeva appieno ai disegni di Filippo II; questi infatti ritardò notevolmente la scelta degli uomini da inviare a Roma. Già pochi giorni dopo la decisione del Consiglio di Stato di mandare degli inviati a Roma per risolvere il problema, Filippo II fece sapere al nunzio che la persona da lui scelta per ricoprire l'incarico giaceva malata, per cui si rendeva necessaria una nuova nomina, che chiaramente avrebbe richiesto qualche tempo.²³ Un mese più tardi giungevano dal Pardo, dove stava trascorrendo un soggiorno in coincidenza delle festività natalizie, le istruzioni del re per i suoi rappresentanti a Roma, l'identità dei quali era però ancora ignota.²⁴ Soltanto in gennaio il re rese noto il nome del suo rappresentante, vale a dire del marchese De Las Navas, mentre ancora sconosciuto era quello dell'esperto in diritto che avrebbe dovuto accompagnarlo, la cui identità fu rivelata in febbraio. A quel punto il nunzio ritenne che la partenza fosse ormai imminente.²⁵ Monsignor Ormaneto però si ingannava; il marchese e il de Vera, infatti, partirono da Madrid soltanto il 9 giugno, dirigendosi dapprima verso Cartagena da dove si sarebbero poi dovuti imbarcare per l'Italia; ed il viaggio non dovette essere dei più veloci se i due entrarono a Roma soltanto il 6 ottobre 1574, cioè quasi un anno dopo la decisione del re a favore della missione.²⁶ Questo lungo ritardo non poteva essere casuale, ma indicava piuttosto come Filippo II non fosse ancora convinto circa l'opportunità di questi negoziati. Il re, infatti, era cosciente del fatto che gli incidenti accaduti nei suoi domini italiani durante il pontificato di Pio V e di Gregorio XIII non fossero casuali, ma rispondessero a un piano deliberatamente organizzato dalla Santa Sede e diretto contro i privilegi del re, tanto più che questi incidenti erano stati provocati quasi sempre dalle autorità ecclesiastiche e non rappresentavano, in linea di massima, una reazione a tentativi compiuti dai ministri regi per aumentare l'ambito della giurisdizione civile.

²² Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 26 ottobre 1573, vol. 7, ff. 472-476 (cifru); ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 10 novembre 1573, vol. 7, ff. 488-495 (cifra).

²³ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 26 novembre 1573, vol. 7, ff. 522-525 (cifra).

²⁴ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 28 dicembre 1573, vol. 7, ff. 552-556 (cifra).

²⁵ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, s. d. (ma, come si deduce dal documento, del gennaio 1574), vol. 8, ff. 34-36 (cifra); ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 1 febbraio 1574, vol. 8, ff. 59-62: l'esperto di diritto che accompagnerà il marchese De Las Navas è Francisco de Vera.

²⁶ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 17 giugno 1574, vol. 8, ff. 267-270. La data dell'arrivo della delegazione spagnola a Madrid è riportata dal Pastor nella sua *Storia dei papi dalla fine del Medio evo*, vol. IX, op. cit.

Del resto, l'ampia e straordinaria pubblicità data alla bolla "In Coena Domini" ai tempi di Pio V e il tono generale delle numerose proteste inoltrate per via diplomatica e i memoriali consegnati al re dagli inviati straordinari del Santo Padre lasciavano intravedere la vastità del disegno di riforma perseguito dalla Sede Apostolica, la quale non si limitava soltanto a rivendicare le tradizionali attribuzioni del foro ecclesiastico (in tema di azioni esecutive, di cause di spoglio, di *crimina mixti fori*, ecc.), ma estendeva la propria azione contro alcuni fondamentali istituti giurisdizionali del tempo, quali ad esempio il regio *exequatur* e la Legazia apostolica. L'atteggiamento della Santa Sede doveva pertanto impensierire Filippo II. Vero è, come abbiamo visto, che egli aveva ripetutamente dichiarato ai nunzi apostolici e agli altri inviati speciali di Roma che era sua precisa volontà eliminare ogni eventuale abuso commesso ai danni della giurisdizione ecclesiastica, ma il significato che il re dava alla parola abuso differiva profondamente da quello attribuitogli dalla Curia romana: qui si considerava come tale ogni sconfinamento, antico o recente, compiuto dalla potestà laica entro quel campo che il diritto assegnava alla giurisdizione ecclesiastica; Filippo II invece considerava illegittime ed abusive soltanto quelle novità che alcuni suoi ministri pretendevano di introdurre per malinteso zelo: ogni turbamento, cioè, dello status quo esistente nelle relazioni tra l'autorità civile e quella ecclesiastica; per contro considerava suo categorico dovere difendere i privilegi e gli usi *circa sacra* tramandatigli dai suoi antenati, che a sua volta intendeva trasmettere intatti ai suoi eredi come inalienabile patrimonio della Corona. Questo pensiero egli lo aveva più volte palesato agli inviati pontifici, lamentando soprattutto che il pontefice intendesse raggiungere il suo scopo attraverso la bolla "In Coena Domini" e costringendo i confessori a non impartire l'assoluzione ai ministri del re, cosa che a lui sembrava quasi un sacrilegio.²⁷

Se però Filippo II non causò con i suoi atteggiamenti l'attacco della Santa Sede ai privilegi della giurisdizione reale, tuttavia egli mantenne un atteggiamento intransigente, tanto da esigere dai suoi ministri l'adozione di qualsiasi misura si fosse rivelata capace di tutelare efficacemente la giurisdizione civile. Gli energici provvedimenti adottati dai ministri regi rispondevano quindi a precise direttive impartite loro personalmente da Filippo II. In ultima analisi, quindi, l'offensiva lanciata dalla Santa Sede contro la cittadella dei privilegi regi, legittimi o usurpati che fossero, contrariamente alle previsioni della Corte romana, non doveva superare soltanto la resistenza dei ministri, bensì anche quella diretta e assai più temibile del re, il quale se da una parte non voleva novità a detrimento della giurisdizione ecclesiastica, dall'altro non avrebbe tollerato alcuna diminuzione dei suoi privilegi. Si comprende quindi come Filippo II guardasse con sospetto la richiesta della Santa Sede circa l'apertura di trattative diplomatiche: era prevedibile, infatti, che nel corso dei dialoghi si sarebbe iniziato col discutere della legittimità dei privilegi della Corona, per cui i delegati del re, costretti fin dall'inizio ad assumere un atteggiamento difensivo, si sarebbero trovati in condizione di svantaggio e avrebbero stentato ad ottenere la tacita acquiescenza della

²⁷ ASV, SSS, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 16 ottobre 1573, vol. 7, ff. 434-449. Su questo tema cfr. L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre la España y la Santa Sede*, op. cit., voll. II-III; L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio evo*, vol. VIII, op. cit.

Sede Apostolica senza offrire una riduzione del volume dei privilegi; quanto meno, infatti, avrebbero dovuto cedere terreno nelle liti per la delimitazione delle competenze del foro ecclesiastico. Non è pertanto azzardato concludere che le perplessità di Filippo II circa la convenienza di quei negoziati traeva origine dalla medesima causa che spingeva la Santa Sede a chiederne l'apertura: il re era perplesso e la Santa Sede impaziente, perché l'uno e l'altra erano convinti che nel corso delle trattative i ministri pontifici avrebbero avuto in mano le carte migliori e le maggiori probabilità di successo.

Quanto gravi fossero i timori di Filippo II si desume chiaramente dalle istruzioni segrete che egli diede nel giugno del 1574 al marchese De Las Navas e a Francisco de Vera.²⁸ In tali istruzioni il re precisava di non avere alcun dubbio sulla legittimità delle prerogative esercitate *circa sacra* e si dichiarava convinto di poter agire in tranquillità di coscienza nel reprimere gli attentati compiuti da alcuni prelati contro la giurisdizione civile. Desiderava tuttavia che: «Todo el mundo entienda que por nuestra parte no ha quedado ny queda que por todos los medios posibles no se tome asiento y concordia con Su Santidad» essendo egli obbligato come figlio obbediente della Chiesa «a tener el respeto que es razón a quien representa la persona de Diós en la Tierra».²⁹ Insomma, era solo per un gesto di condiscendenza e di sommo rispetto verso il pontefice che Filippo II apriva le trattative; ma temendone gli ulteriori sviluppi prendeva ogni precauzione e a tal fine ordinava ai delegati di non accettare discussione alcuna su quanto riguardava la disciplina ecclesiastica vigente nei regni di Spagna e per quel che concerneva la Legazia apostolica di Sicilia, per non compromettere ciò che da tanto tempo e con sommo beneficio era stato concesso. Quanto poi alle altre questioni (della famiglia armata, delle *executiones contra laicos*, dei limiti del foro ecclesiastico nel Milanese, dell'economato regio e apostolico, del Cappellano maggiore di Napoli e della cognizione dei casi misti) le istruzioni di Filippo II erano talmente rigide da rendere assai arduo il compito dei suoi rappresentanti. Inoltre non vanno dimenticate le controrichieste che sarebbero dovute essere presentate dai delegati regi, tra le quali vanno poste in rilievo quelle relative alla riforma della bolla *"In Coena Domini"* e all'allontanamento dell'arcivescovo Borromeo da Milano.

Quanto alla bolla, Filippo II invitava i suoi delegati a far rilevare al pontefice come il testo di quella costituzione fosse divenuto oltremodo lesivo degli interessi dei principi temporali dopo le modifiche apportatevi da Pio V. I rappresentanti spagnoli dovevano quindi chiedere l'abrogazione di quelle modifiche e l'adozione di un testo che rispettasse i privilegi acquisiti dai principi; in questo caso il Re Cattolico si dichiarava disposto a collaborare con Roma per una puntuale osservanza della costituzione, che altrimenti non avrebbe trovato attuazione. Quanto all'arcivescovo Borromeo, il re dava ai suoi delegati accorte istruzioni: essi dovevano porre in rilievo l'imprudente e poco saggia condotta di quel prelato e soprattutto il fatto che non aveva rispettato gli ordini di moderazione impartitigli dalla Sede Apostolica, procedendo alla pubblica scomunica del governatore e cercando di ritardare l'efficacia dell'assoluzione concessagli dallo stesso pontefice.

²⁸ Le istruzioni di Filippo II per i suoi delegati a Roma sono contenute in Ch. Piot (a cura di), *Correspondance du cardinal Perrenot de Granvelle*, Tomo V, Bruxelles, 1886.

²⁹ Ch. Piot (a cura di), *Correspondance du cardinal Perrenot de Granvelle*, op. cit., p. 105.

L'unico lato positivo delle istruzioni era rappresentato dalla ripetuta dichiarazione che il re non voleva innovare alcunché contro la giurisdizione ecclesiastica e che anzi era disposto a correggere gli abusi commessi dai propri ministri. I negoziati pertanto avrebbero dovuto svolgersi su basi ristrettissime, tanto limitate che lo stesso ambasciatore spagnolo a Roma, don Juan de Zúñiga, credette opportuno pregare il re di allargare quelle istruzioni, senza di che prevedeva essere impossibile una conciliazione delle vertenze in corso.³⁰

In una lettera del 14 novembre 1574 però il nunzio informava della diffusione di una voce secondo cui l'inviaio di Filippo II, il marchese De Las Navas, era morto, e due settimane più tardi le voci vennero confermate. Questo avvenimento luttooso mandò in fumo i propositi di concordia accarezzati dalla Santa Sede e dette occasione a Filippo II di portare le cose alle lunghe, temporeggiando nella nomina del sostituto del defunto marchese; il nunzio, da parte sua, fece comunque sapere alla Segreteria di Stato che avrebbe iniziato fin da subito a fare pressioni sul re perché procedesse alla nuova nomina.³¹ Nell'aprile del 1575 l'Ormaneto tornò a chiedere al re la nomina del nuovo delegato a Roma, ricevendo come risposta l'assicurazione che si sarebbe provveduto presto alla scelta dell'uomo più adatto, e che questa si era ritardata perché il re era stato occupato da questioni più importanti, e le stesse motivazioni dovettero valere anche nel novembre dello stesso anno, allorché il nunzio riferì che ancora nulla si sapeva circa il sostituto del marchese De Las Navas.³² Nell'aprile del 1576 il nunzio cominciò ad inoltrare proteste ancor più veementi nei confronti del re, il quale inviò un suo ministro all'Ormaneto, il quale ministro riferì che vi era scarsità di uomini adatti a sostituire il marchese per portare avanti le trattative romane, passando poi a proporre il nome dell'ambasciatore del re a Roma e quello di Guzmán da Silva, ambasciatore spagnolo a Venezia; il nunzio però fece notare alla Segreteria di Stato come il primo nome fosse sconsigliabile per i precedenti intercorsi tra il fratello dell'ambasciatore, don Luis de Requesens, e il cardinale Borromeo a Milano, mentre il secondo non era da tenere in considerazione, perché difficilmente Filippo II avrebbe potuto trovare un valido sostituto per la difficile ambasciata veneziana.³³ Il nunzio non si ingannava circa l'invio del nuovo rappresentante spagnolo a Roma, poiché né lo Zúñiga né il da Silva furono scelti per ricoprire questo incarico. La scelta cadde, invece, sul marchese d'Alcañizas, don Álvaro de Borja, ma il nunzio non fece in tempo a saperlo, poiché quando la scelta fu consumata il nunzio giaceva già morto da circa un mese.³⁴

³⁰ Lettera dello Zúñiga al re, Roma, 6 ottobre 1574; la lettera è pubblicata in L. von Pastor, *Storia dei popoli dalla fine del Medio evo*, vol. IX, p. 252, op. cit.

³¹ ASV, SSS, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 14 novembre 1574, vol. 8, f. 373; ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 27 novembre 1574, vol. 8, ff. 384-386.

³² Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 11 aprile 1575, vol. 8, ff. 464-465; ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 4 novembre 1575, vol. 8, ff. 565-566 (cifra).

³³ Ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 17 aprile 1576, vol. 10, ff. 103-113 (cifra); ibidem, Niccolò Ormaneto a cardinale di Como, Madrid, 26 aprile 1576, vol. 10, ff. 134-136 (cifra).

³⁴ Ibidem, Antonio Clementino a cardinale di Como, Madrid, 18 giugno 1577, vol. 10, ff. 602-603.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. A. Sala, *Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, Milano, Boniardi-Pogliani, 1857.
- V. De La Fuente, *Historia eclesiástica de España*, vol. V, Madrid, Compañía de impresores y libreros del Reino, 1874.
- Ch. Piot (a cura di), *Correspondance du cardinal Perrenot de Granvelle*, Tomo V, Bruxelles, 1886.
- M. Philippson, *Felipe II y el pontificado*, in *Estudios sobre Felipe II... traducidos al castellano por R. De Hinojosa*, Madrid, 1887.
- L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre la España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pio V*, IV volumi, Imprenta Del Instituto Pio IX, Roma, 1914.
- L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del Medio evo*, voll. VIII-IX, Roma, Desclées, 1924-1925.
- M. Bendiscioli, *L'inizio della controversia giurisdizionale a Milano tra l'arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato milanese (1566-1568)*, in «Archivio Storico Lombardo», anno 53, fasc. 2, 3, 4, Milano, 1926.
- J. Balmés, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, tomo II, Barcellona, Imprenta de Antonio Brusi, 1941.
- G. Catalano, *Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'età di Gregorio XIII e Filippo II*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo», serie IV, vol. XIV (1954-1955), parte II.
- P. Anderson, *Lo stato assoluto*, Milano, Mondadori, 1980.
- P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- J. H. Elliott, *La Spagna imperiale 1469-1716*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- G. Ritter, *La formazione dell'età moderna*, Roma/Bari, Laterza, 1989.
- G. Parker, *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- J. A. Maravall, *Potere, onore, élites nella Spagna del secolo d'oro*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- G. Motta, *Mercanti e viaggiatori per le vie del mondo*, Milano, FrancoAngeli, 2000.
- G. G. Ortù, *Lo Stato moderno. Profili storici*, Roma/Bari, Laterza, 2001.
- G. Motta, *La rivoluzione mancata del lungo Cinquecento. Élites e sviluppo economico fra continuità e nuove strategie distributive*, in «La storia e l'economia: miscellanea di studi in onore di Giorgio Morì», Varese, Lativa, 2003.
- M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma/Bari, Laterza, 2003.
- G. Woodward, *Filippo II*, Bologna, Il Mulino, 2003.

STATUL ȘI BISERICA GRECO-CATOLICĂ DIN UNGARIA HABSBURGICĂ ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI XVIII

OVIDIU GHITTA

(Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Statutul social și juridic al preoților ortodocși din Monarhia habsburgică ce acceptaseră unirea cu Biserica română fusese imaginat în mediul Curții de la Viena în conformitate cu o paradigmă. Mai de fiecare dată când s-au referit la prerogativele și libertățile respectivilor sacerdoți, documentele elaborate începând cu epoca lui Leopold I au insistat apăsat pe o idee: identitatea acestui statut cu cel al clerului romano-catolic. Îndrăznețul punct de vedere al monarhiei asupra locului și tratamentului cuvenit în societatea sacerdoților uniți avea o justificare foarte precisă. Fiind "mădulare ale aceluiași trup", "bisericile, fețele bisericești și bunurile celor de ritul grecesc uniți cu Sfânta Biserică Română (...) trebuie să se bucure exact de aceeași imunitate ecclaziastică, de care se cunoaște că se folosesc și se bucură efectiv, după prescripția sfintelor canoane și prin consumămantul, indulgența și privilegiile principilor pământești, biserica, fețele bisericești și bunurile credincioșilor de ritul latin al Sfintei Biserici Române"¹.

Cât privește motivul aflat în spatele unui atare mod de a privi lucrurile, voi sublinia că stimularea renașterii catolicismului în Ungaria stătea atât în obiectivul politicii religioase a Casei de Austria, cât și în cel al demersurilor întreprinse de ea în numele "intereselor de stat". Or, precum se știe, în calea acestui deziderat major stăteau stavile constituționale, ce reduceau drastic șansele Bisericii romano-catolice locale de a reașeza sub autoritatea sa comunitățile urbane sau rurale pierdute odinioară pe seama Reformei. Lucrurile nu puteau rămâne însă astfel din punctul de vedere al Curții de la Viena. Încadrabilă "vârstei confesionale" (confesionalizării, mai precis), – adică acelei etape din evoluția spre statul modern, caracterizată prin sprâjinul mutual pe care și-l accordă Biserica și brațul secular cu scopul de a ajunge până la ultimul supus și de a impune un model și un control în cîmpul disciplinei sociale și al comportamentului religios² –, strategia generală promovată de dirigitorii Monarhiei Habsburgice începând cu Ferdinand II n-a incetat să vizeze ridicarea catolicismului la rangul de pilon identitar

¹ Fragment din prima "diplomă leopoldină a unirii" (16 februarie 1699): A. Freyberger, *Relatare istorică despre unirea bisericii românești cu biserica Româi*, Cluj-Napoca, 1996, p. 59; pasajul reiterență o idee susținută de monarh în patenta din 23 august 1692: A. Hodinka, *A munkácsyi gör. szert. piapókiég okmánytár*, vol. I, Ungvár, 1911, p. 347-349.

² W. Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico* în vol. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (cordonatori P. Prodi și C. Penuti), Bologna, 1994, p. 101-123.

fundamental, de factor de coeziune al atât de neomogenei juxtapuneri de provincii aflate sub tutela dinastiei³. Un atare suport avea nu numai menirea de a-i permite puterii centrale să răzbâta dincolo de ecranul alcătuit din tradițiile și privilegiile de sorginte medievală, interpus între ea și supușii de rând de Stările atotputernice în teritoriu, ci și de a spori atașamentul față de Casa domnitoare al numeroaselor popoare și grupuri social-politice existente în cuprinsul monarhiei. Între soluțiile de regenerare a catolicismului pe teritoriul Ungariei, cea mai interesantă din perspectiva posibilelor sale efecte pe termen lung s-a întrevăzut a fi, încă din a doua jumătate a secolului XVII, unirea bisericească⁴. Ea prezenta avantajul de a se adresa unor populații a căror religie, ortodoxia, era doar „tolerată”, nefigurând aşadar între cele recunoscute, respectate și, mai ales, protejate în mod oficial. În plus, tocmai datorită statutului marginal al confesiunii pe care o profesau, era vorba de populații ce aveau o condiție socială precumpărător inferioară, din rândul cărora nu puteau accede ca individ în sferele înalte ale elitei laice din țară și în funcții decât convertindu-te la o altă credință. Nu în ultimul rând, în discuție se aflau populații foarte însemnate sub raport demografic (ruteni, români, sărbi), chiar majoritate în unele teritorii de frontieră ale monarhiei.

Cunoscând, deci, felul în care se reportau la statutul juridic al clerului greco-catolic suveranii Habsburgi în timpul cărora ideea unirii a început să devină realitate instituțională în monarhie, ne putem întreba: oare acțiunile desfășurate de ei în sprijinul drepturilor preoțimii catolice din regat denotă, de fiecare dată, o raportare echidistantă la cele două categorii de sacerdoți supuși autorității spirituale a Suveranului Pontif? În stadiul actual al cunoașterii, dacă analizăm strictamente declarațiile și inițiativele oficiale puse în slujba apărării statutului social și juridic al parohilor uniți, putem risca un răspuns afirmativ. Cu toate că uneori n-au avut efectul scontat, tentativele intermitente ale autorităților statului de a impune pretutindeni, fie respectarea imunităților fiscale și a scutirilor de sarcinile senioriale ale preoților greco-catolici, fie obligativitatea dotării parohilor cu loturi de pământ, fie practica deferirii sacerdoților culpabili exclusiv justiției ecclaziastice, denotă faptul că s-a luat în calcul un singur model, o unică măsură. Lucru dovedit, de altminteri, și de inițiativa "salarizării" unor sacerdoți uniți, în virtutea apartenenței lor la marele corp clerical catolic. Prin urmare, se poate conchide că, atunci când în dezbatere s-a aflat problema imunităților ecclaziastice, semnalele trimise de înaltele organe ale puterii înspre autoritățile civile locale n-au conținut îndemnuri la discriminări între sacerdoții celor două denominări catolice. Dimpotrivă, ele se constituie în mărturii ale încercărilor statului de a interveni modelator într-un domeniu grevat de conservatorism, de inerție, de atitudini osificate față de "celălalt". Nobilimea comitatensă era îmboldită să se raporteze la preotul unit ca la un adevarat preot catolic.

³ R. Bireley, *Ferdinand II: Founder of the Habsburg Monarchy*, în vol. *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (coordonatori R.J.W. Evans și T.V. Thomas), MacMillan, 1991, p. 226-240; R. Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, London & New York, 1992, p. 39-53.

⁴ J.J. Varga, *Kollonich Lipót és az Einrichungswerk*, în *Századok*, an 125, 1991, nr. 5-6, p. 449-460, 464-465; A. Hodinka, *Okmánytára*, p. 292-296.

Dar, tema libertăților și a scutirilor aferente statutului social și juridic al clerului greco-catolic n-a fost singura față de care Curtea de la Viena și-a exprimat poziția. Habsburgii s-au prevalat de dreptul lor de patronat bisericesc în Ungaria și pentru a-și susține punctul de vedere în privința raporturilor ierarhice dintre sacerdoții "latini" și uniți din regat. În mod evident, când au ridicat această problemă, raportarea lor la cele două categorii de catolici n-a mai fost echidistantă. Uneori deschis, alteori discret, monarhia a susținut ambiția ierarhilor romano-catolici maghiari de a-i tutela pe neofiții de rit grec. De pildă, cu toate că, "de iure", toți episcopii ruteni care au stat la Mukacevo între 1716-1771 au avut din partea papalității mandat de vicari apostolici, "de facto", începând cu Ghenadie Bizanczy, ei au ajuns (cu sprijinul decisiv al brațului secular) să fie constrâni să funcționeze sub jurisdicția ordinată a episcopului de rit latin de la Eger, ca vicari rituali⁵. Mesajul indus prin recurgerea la acea soluție "integrionistă" era clar: vîlădica greco-catolic nu putea fi egalul în prerogative al prelatului romano-catolic, ci doar subordonatul lui. De ce au acceptat suveranii o astfel de variantă și nu s-au zbătut să obțină, în primele două treimi ale veacului XVIII, canonizarea eparhiei de Mukacevo? Oare atitudinea binevoitoare a lui Carol VI și a Mariei Tereza față de aceste tendințe hegemonice ale episcopatului de Eger a fost dictată de faptul că, în forul lor interior, ei îi priveau pe uniți ca pe niște catolici de rang inferior, ce trebuiau ținuți neapărat sub controlul vigilant al ierarhiei bisericești "latine"? Fără să neg posibilitatea existenței unui asemenea mod de a vedea lucrurile, cred că linia de conduită a Curții de la Viena în respectiva problemă a fost trasată de considerente mai pragmatice. Altminteri ne putem întreba: dacă partizanatul confesional ar fi fost hotărător în stabilirea poziției statului față de chestiunea legăturilor ierarhice ale clerului unit, atunci cum s-ar explica intervenția aceleiași instituții în sprijinul canonizării diecezei greco-catolice românești din Transilvania? În cazul Ungariei, monarhia și-a articulat strategia în funcție de două mari obiective. Până la un moment dat, ea a agreat un asemenea raport instituțional între "latini" și uniți, pe de o parte, din dorința de a întări baza demografică a unor episcopate romano-catolice din regat (Eger, Zagreb, Oradea), iar pe de alta, din nevoie vitală de a-și asigura (sau de a nu pierde) sprijinul politic al influenților prelați "latini"; și, prin relațiile lor de rudenie, al magnatilor. Că acest din urmă interes a cîntărit foarte greu în balanță o dovedește, prin contrast, deja invocatul exemplu al Transilvaniei. Acolo, extrem de firava însemnatate politică a ierarhiei bisericești romano-catolice i-a dat Curții de la Viena mână liberă să acționeze pe lângă Sfântul Scaun pentru a obține canonizarea episcopaliei greco-catolice de Alba Iulia-Făgăraș,

⁵ B. Pekar, *De erectione canonica Eparchiae Mukacoviensis*, Roma, 1956 p. 46-70. De altfel, soluția "integrationistă" - ce nu permitea autonomizarea unei șenării ecclaziastice unite locale - a fost aplicată la scara tuturor provinciilor din regat în care se constituiseă comunități greco-catolice. Acest fapt a făcut ca, pînă în deceniul 8 al veacului XVIII, în Ungaria să nu existe nici o eparhie catolică de rit grec. Pentru cazul Bisericii greco-catolice din Bihar, vezi V. Bunyitay, *Biharvármegye oláhjai és a vallás unió*, în *Értekezések a történeti tudományok köréból*, XV. Kötet, 6 szám, Budapest, 1892, passim; I. Ardeleanu, *Istoria diecesei române greco-catolice a Oradiei Mari*, vol. II, Blaj, 1888, p. 25-43; I. Radu, *Istoria diecezel române-unite a Orășii-Mari*, p. 7-43; I. Călușer, *Episcopia greco-catolică de Oradea*, Oradea, 2000, p. 27-50.

încă într-o fază timpurie a organizării Bisericii unite locale⁶.

Așadar, la nivelul discursului oficial transpar două tipuri de raportare a monarhiei la slujitorii Bisericii greco-catolice din regat. Fiecare dintre ele era strâns legat de o anumită problematică avută atunci în vedere. Primul se fundamentează pe ideea *egalității* de statut social și juridic a preoților catolici, indiferent de rit. Cel de-al doilea, dimpotrivă, era întemeiat pe acceptarea soluției *subordonării* arhiereilor și parohilor greco-catolici față de episcopul "latin". Observăm că, simultan, referirile aulice la clericul unit reușiseră isprava de a-l configura antinomic: ca un catolic cu drepturi depline, dar și ca un catolic de rangul al doilea. În mod logic, coexistența celor două mesaje contradictorii nu avea cum să conducă în timp, în Ungaria, la o recunoaștere socială unanimă a sacerdotului unit ca egal în prerogative cu confratele săi "latin". Mai ales că în calea respectivei inovații stăteau oricum factori perturbatori (cum ar fi existența mai multor centre de putere, perpetuarea vechilor mentalități de Stare, partizanatul calvin exprimat de mareea parte a nobilimii etc.), factori ce și-au dovedit vigoarea și în Transilvania, de exemplu, unde "semnalul oficial" nu-a suferit de pomenita incoerență.

Știind acum la ce nu putea contribui această atitudine duală, să vedem totuși ce rezultate s-au obținut în fiecare dintre domeniile vizate.

La capitolul imunității ecclaziastice, câștigurile nu au fost nici notabile, dar nici de neglijat. E greu de formulat concluzii cuprinzătoare în această privință. Nu de puține ori situațiile au fost extrem de diferite de la sat la sat, de la domeniul la domeniul, de la zonă la zonă. Oricum, din căte cunoaștem până acum rezultă că, la scara generațiilor de preoți uniți care s-au succedat în primii șaizeci de ani ai secolului, mulți dintre ei nu au simțit urmările faptului că împărtășeau aceeași credință cu împăratul. Circumstanțele din teren au făcut ca egalitatea lor în prerogative și scutiri cu sacerdotul romano-catolic să rămână înscrișă doar pe hârtie. Pe de altă parte însă, nu poate fi trecut cu vederea un efect notabil al implicării stăruitoare a autorităților centrale (începând cu deceniul 3 al secolului XVIII) în susținerea drepturilor și libertăților câștigate prin unire de sacerdoții de rit grec. Datorită presiunii exercitate de acestea asupra autorităților comitatense s-a deschis, în modul cel mai concret, calea intrării efective a Bisericii greco-catolice locale și a slujitorilor ei într-un sistem protejat juridic. Spre deosebire de situațiile din trecut, victimele abuzurilor puteau sesiza de acum forurile de apel ale comitatului, invocând de partea lor dispoziții date sau acceptate ca repere normative tocmai de către dirigitorii acestuia. și chiar dacă replica autorităților locale s-a mai dovedit uneori lipsită de eficiență sau convingere, legea începusese, totuși, să stârnjească neregulile. Vrând-nevrând, forurile și persoanele care exercitau puterea locală trebuiau să-și asume încet rolul de prime instanțe seculare chemate să vegheze la respectarea imunităților fiscale ale parohilor uniți și ale auxiliarilor lor.

Din perspectiva intereselor pe termen lung ale monarhiei, nici punerea greco-catolicilor sub tutela "latină" nu-a fost foarte rodnică. Diferențele de statut ecclaziastic

⁶ Pentru episodul canonizării episcopiei unite din Ardeal, vezi Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite, în Perspective*, an XIV-XVI, nr. 65-68, p. 190-193; I. Chindris, *Bula papală Rationi Congruit de la 1721 și întemeierea episcopiei Făgărașului*, în *Annalul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*, tom XXXIII, 1994, p. 85-107.

dintre părțile ce compuneau respectiva relație devenină treptat sursa unor ambiții, frustrări sau tensiuni extrem de păgubitoare pentru cauza catolică. Neînțelegerile au atins câteva momente de vârf în deceniile 5 și 6 ale secolului XVIII. Atunci, exercițiile de autoritate ale episcopului Barkoczy la adresa vlaďicilor de la Mukacevo, dirijarea înspre colegiul diecezan de la Eger a fondurilor menite a-i ajuta pe seminariștii uniți, constrângerea credincioșilor ruteni sau români să achite dijma cuvenită clerului "latin", păgubirea preoților răsăriteni de stole, pe considerentul că sunt doar vicarii parohilor romano-catolici sau prohibirea administrației unor sacraamente de către popii uniți au dovedit din plin la ce excese putea conduce acel raport de subordonare ierarhică; un raport care a încurajat manifestările paternaliste ale corpului sacerdotal romano-catolic față de cel unit. În loc ca dezideratul edificării sentimentului de solidaritate fraternală între clericii celor două denominării catolice să se împlinească, prin asemenea practici s-au obținut efecte tocmai inverse. Înștiințată despre toate acestea la începutul anilor '50, Maria Tereza a solicitat curmarea imediată a tratamentelor discriminatorii și a abuzurilor cu care se confruntase o parte a preoțimii greco-catolice⁷. Pentru ca ele să înceteze însă cu adevărat, nu erau de ajuns avertismentele date prin rescrise parohilor sau nobililor romano-catolici culpabili. Trebuia eliminat însuși elementul care marca atât de net inegalitatea dintre sacerdoții celor două rituri, încurajând raportarea la uniți, ca la niște catolici de rang inferior. În anul 1750, un "Libellus supplex" adresat Sfântului Părinte de "clerul rutean" propunea soluția: emanciparea episcopului lor de sub tutela impusă de ierarhul de la Eger, ținând cont de faptul că mandatul de vicar apostolic (pe care arhierul rutean îl primise în momentul numirii) îl subordona direct Suveranului Pontif⁸. Satisfacerea acestei cereri ar fi consfințit autonomizarea Bisericii unite din nord-estul Ungariei. În mod explicit, Maria Tereza a respins atunci ideea, demonstrând astfel că monarhia era încă partizana acelor raporturi ierarhice dintre "latini" și greco-catolici⁹. Trei ani mai târziu, subiectul fu redeschis de Manuel Olsavszky printr-un memoriu expediat Consiliului Locumtenențial (de astă dată)¹⁰. Bine informat, episcopul a inserat în text o serie de referințe documentare și exemple pentru a demonstra că nu mai existau de multă vreme temeiuri de drept canonic care să justifice plasarea "grecilor" sub jurisdicția ecclaziastică romano-catolică. Mai mult, el a adus în discuție înscrișuri papale ce vorbeau despre faptul că ritul grec și cel roman se bucurau de aceeași prețuire din partea conducerii Bisericii Catolice. Concluzia venea de la sine: subliniată de Suveranii Pontifici, recunoscută și respectată în Polonia-Lituania, egalitatea dintre păstorii spirituali și credincioșii numitelor denominării catolice trebuia să devină obligatoriu realitate și în Ungaria de nord-est. Altăminteri, spune Olsavszky, preoții uniți nu vor înceta niciodată să fie victimele atitudinilor arbitrale ale confrăților lor, romano-catolici. Si acesta nu era singurul pericol. Însăși unirea se afla în primejdic,

⁷ Ath. Pekar, *The History of the Church in Carpathian Rus'*, New York, 1992, p. 52.

⁸ J. Duliskovics, *Istoriceskija Certifikati Ugro-Ruskikh*, vol. III, Ungvár, 1877, p. 151-153; M. Lacko, *Documenta spectantia regimem episcopi Mukachoviensis Michaelis Manueles Olsavsky, 1743-1767*, în *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XXV, I-II, 1959, p. 63-65.

⁹ M. Lacko, *Documenta*, p. 61-62.

¹⁰ Magyar Országos Levéltári, C 40, 182 cs., fasc. 30, nr. 971. Documentul, pus în pagină la María Pocs, poartă data de 26 iulie 1753.

dovadă ultimele evenimente din comitatul Bihor¹¹. Rejînându-le semnificația, episcopul n-a ezitat să lanseze un avertisment dur: "unde nu e egalitate, poate triunfa schisma". Altfel spus, acolo unde identitatea Bisericii greco-catolice nu era marcată și printr-un episcopat propriu, iar clerul unit nu beneficia pe de-a-ntregul de tratamentul cuvenit unui sacerdot "recept", discursul anti-unire avea toate şansele să fie ascultat și urmat. Patetica demonstrație făcută de Manuel Olsavszky n-a reușit să determine însă o modificare notabilă a situației. La 16 septembrie 1756, Maria Tereza le-a cerut episcopilor de la Eger și Mukacevo să se reconcilieze. Ultimul, în calitate de vicar ritual, trebuia să se resemneze, (re)acceptând supremația ierarhului romano-catolic¹². Firește, soluția tereziană n-a făcut altceva decât să readucă lucrurile în punctul din care pornise întreaga dispută. În consecință, în deceniul imediat următor, dosarul diferendului s-a îmbogățit cu noi piese. Tot atunci, Biserica greco-catolică din zonă a ajuns să se confrunte cu două crize prilejuite de propaganda "schismatică": una, în comitatul Satu Mare, în anul 1761, și alta, în târgul Hajdu-Dorog, în 1767.

Intr-un final însă, Curtea de la Viena a ajuns să-și asume rolul de avocat al canonizării episcopaliei de Mukacevo. În a doua jumătate a deceniului 7 al veacului XVIII devenise lîmpede pentru ea că un atare pas slujea mai bine interesele catolicismului în regiune. Atât crizele confesionale generate de propaganda ortodoxă în comitatele Bihor, Sătmăr, Maramureș și în districtul Hajdu, cât, mai ales, imperativele reformismului terezian, au impus treptat o altă linie de conduită în domeniul. Interesantă, în esență, de slăbirea autonomiilor de sorginte medievală ce îngreunau procesul de centralizare a puterii și de modernizare a instituțiilor și a legislației, Curtea de la Viena ajunsese să aspire și la transformarea Bisericii tradiționale într-o instituție dependentă de autoritatea monarhului, profund fidelă acestuia și capabilă să-și controleze strâns și eficient supușii¹³. Or, într-un atare context, nașterea unei dieceze greco-catolice prin decuparea parohiilor unite din corpul unei prea-întinse, greu funcționale și conservatoare episcopalii "latine" nu făcea decât să slujească marelui deziderat reformist. De altfel, s-a văzut foarte curând că înființarea eparchiei de Mukacevo a reprezentat mai mult decât o simplă satisfacere a solicitărilor formulate de uniți din zonă. Ea a fost cea dintâi etapă a unui proces "în trei acte" susținut direct de monarhie, de-a lungul căruia, prin crearea episcopilor de Oradea și Krizevci (1777), clerul și enoriașii uniți din Ungaria au ajuns să fie cuprinși, în sfârșit, în dieceze distințe, conduse de ierarhi greco-catolici.

Monarhia s-a debarasat astfel de vechiul său punct de vedere asupra legăturilor ierarhice dintre "latinii" și uniții din nord-estul Ungariei. El contribuise într-o măsură importantă la alimentarea ideii că, în definitiv, preoții uniți de acolo nu erau decât niște catolici de rangul al doilea.

¹¹ V. Barbu, *Biserica Română Unită cu Roma în căutarea identității: problema ritului și activitatea misionarilor iezuiți*, în *Revista istorică*, tom III, nr. 5-6, 1992, p. 535-540; Gh. Gorun, *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală 1750-1800*, Oradea, 1998, p. 123-133; 142-149.

¹² Ath. Pekar, *The History of the Church*, p. 52.

¹³ L. Hoega, *L'Eglise gréco-catholique roumaine (uniote) de Transylvanie à l'époque des Lumières. L'évêché d'Oradea (1780-1830)*, Lille, 1995, p. 55; idem, *Contribuții la cunoașterea jozefinismului provincial*, Oradea, 2000, p. 6.

PIO IX E LE CHIESE ORIENTALI

FRANCESCO DANTE

(Università "La Sapienza" di Roma)

La nascita della Civiltà Cattolica cade nel 1850, a quattro anni dall'inizio del pontificato di Pio IX: nel ripercorrere questi anni sotto un particolare e poco conosciuto aspetto del governo di Pio IX si coglie quel legame tra l'organo più importante dell'intransigentismo italiano e l'azione verso l'Oriente ortodosso di quel pontefice che aveva fatto sperare tanti nei suoi primi due anni di governo. Biagini ha colto bene lo spirito della Civiltà Cattolica che nel conflitto russo-turco prende posizione a favore della Porta piuttosto che spendere anche solo una parola in difesa "dell'autocrate" russo. L'azione di Pio IX nei confronti dell'Oriente fu vista con curiosità e attenzione dai suoi contemporanei, prima che le risentite e giuste reazioni al documento delle Chiese Ortodosse non chiudessero per decenni qualsiasi porta al dialogo ecumenico. Ma quel tentativo fu particolarmente interessante perché svelava la mentalità di quei cattolici intransigenti che in seguito furono i protagonisti della svolta di Leone XIII, sul finire del secolo con la *Rerum Novarum*.

Il pontificato di Pio IX¹, Giovanni Maria Mastai Ferretti, eletto papa nel 1846, coincide con un momento particolare della storia italiana ed europea. Eletto a soli 54 anni pontefice, in un'epoca caratterizzata da grandi fermenti di tipo nazionale e

¹ La famiglia Mastai è di antichissima e nobile stirpe, originaria di Crema. Fu una famiglia molto prolifico e religiosa; il trisavolo di Pio IX ebbe 19 figli, il bisnonno sei figli, il nonno Erocole sette. Giovanni Maria Mastai Ferretti (Pio IX) fu il nono figlio del Conte Girolamo e di Caterina Sollazzi e nacque a Senigallia il 13 maggio 1792. Compi gli studi classici nel Collegio dei Nobili a Volturno, diretto dagli Scolopi, dal 1803 al 1808, studi sospesi per improvvisi attacchi epilettici, proprio quando sognava di seguire la carriera ecclesiastica, cosa che gli fu permessa grazie all'ospitalità a Roma dello zio, una volta guarito. Il 5 gennaio 1817 ricevette gli Ordini Minori, il 19 dicembre 1818 il Suddiacanato, il 7 marzo 1819 il Diaconato e il 10 aprile 1819 venne ordinato Sacerdote. Dal luglio 1823 al giugno 1825 fu tra i membri componenti la Missione apostolica in Cile guidata dal Delegato Mons. Giovanni Muzi. Il 24 aprile 1827 venne nominato Arcivescovo di Spoleto e dopo cinque anni vescovo di Imola, il 6 dicembre 1832. Il 14 dicembre 1840 gli venne imposta la berretta cardinalizia e il 16 giugno 1846, al quarto scrutinio - con 36 voti su 50 cardinali presenti al Conclave - venne eletto Papa a soli 54 anni. Un mese dopo la sua elezione a papa, concesse l'amnistia (16 luglio 1846) per reati politici e dall'agosto 1846 al marzo 1848 è l'epoca delle grandi riforme dello Stato Pontificio (Ministero liberale, libertà di stampa e agli ebrei, Guardia Civica, inizio delle ferrovie, Municipio di Roma, 14 marzo 1849 concessione dello Statuto). Con l'Allocuzione del 29 aprile 1848 contro la guerra all'Austria iniziano le difficoltà politiche di Pio IX e quel suo lungo itinerario pieno di incomprensioni verso il mondo moderno, culminato con "Il Sillabo" del 1864. Il 24 novembre 1848 venne arrestato e mandato in esilio a Gaeta fino al 12 aprile 1850. Nell'aprile del 1860 caddero le Legazioni, nel settembre la Marche e l'Umbria furono annesse al Regno d'Italia. Il 1º luglio 1861 viene pubblicato il primo numero dell'"Osservatore Romano". L'8 dicembre 1869 si aprì il Concilio Vaticano I che definì il magistero infallibile del Papa quando parla "ex cathedra". Il concilio si chiuse velocemente a causa della "Presa di Roma", il 20 settembre 1870. Pio IX morì il 7 febbraio 1878 dopo 32 anni di Pontificato, il più lungo nella storia della Chiesa. Il 12 febbraio 1907 Pio X introdusse la Causa di Beatificazione conclusosi con la sua recente Beatificazione da parte di Giovanni Paolo II.

teologico e in un'Europa in cui le rivolte popolari nascevano in nome dell'indipendenza nazionale (Italia, Belgio, Germania, Polonia, Grecia) o per motivi sociali (Francia, Spagna), Pio IX, mosso essenzialmente da considerazioni religiose, si trovò in gravi difficoltà, già dopo due anni di regno. Come afferma Martina² il papa "privo di consiglieri veramente aperti e coraggiosi, sotto l'influsso delle pressioni degli ambienti conservatori italiani e stranieri [...] e non vedendo altra soluzione che lo *statu quo* si irrigidi nella sua intransigenza, in contrasto con le aspirazioni del suo cuore". E infatti tutta la storiografia risorgimentale, a partire da Aubert a Martina, Scoppola, Fonzi, Berardinelli ha affrontato con attenzione il lungo pontificato di Pio IX, soffermandosi sulla svolta del 1848 che poneva fine alle attese e speranze suscite dai due primi anni di pontificato. Lo stesso Croce dedicherà belle pagine sulle attese europee di questo "papa liberale"³, attese definite con ironia: "un impossibile nella logica e nella realtà".

Il biennio 1848-'49, chiamato "la primavera dei popoli", che aveva dato vita ad esperienze che avrebbero inciso nelle vicende di tutto il secolo, muta però decisamente la politica del papa. Le rivoluzioni nazionali in alcuni paesi accompagnate ad un certo impegno e rinnovamento sociale ebbero ripercussioni anche in sede religiosa. Gli inviti alla coscienza individuale, la riproposizione di idee di libertà toccarono anche le Chiese: in tal senso nessun dialogo costruttivo tra cattolici e ortodossi avrebbe potuto nascere ove fosse rimasto ancorato a problemi politici e nazionali. In questo quadro deve essere letta la nuova stagione "ecumenica" di Pio IX: una stagione che farà un decisivo passo in avanti con Leone XIII (1878-1903) e conoscerà invece la sua piena maturazione con Giovanni XXIII (1958-1963) e il Concilio Vaticano II (1962-1965).

Ha scritto Roger Aubert, nella sua opera su Pio IX⁴: "Servire la Chiesa, [...] questa ambizione era radicata in una fede profonda e in un'ardente pietà [...]. Ciò spiega l'instancabile sua dedizione ai doveri, anche i più gravosi e più ardui, dell'apostolico ministero": una qualità costante che "è doveroso riconoscergli non senza ammirazione, al di là degli stessi impulsi dell'umano carattere e delle obiettive difficoltà che si frapposero alla sua azione di Pastore e di Sovrano" affermava Paolo VI nel centenario della sua morte. La figura di Pio IX appare ormai riconoscibile in una duplice fisionomia, quella di Papa sconfitto sotto il crollo di quel potere temporale, nel quale il Pontificato Romano si era in certo modo identificato, e quella di "Papa rinascente nell'aspetto suo proprio, non mai tradito, ma ora più palese ed evidente, di Pastore d'un Popolo, che da sé e nell'opinione pubblica non sapeva bene se e come chiamarsi cristiano".

Il crollo del potere temporale appariva indebito e grave, e comprometteva l'indipendenza, la libertà e la funzionalità del Papato; minaccia questa che pesò, fino ai giorni della Conciliazione, sulla Sede Apostolica, tenendo vivo con nostalgica amarezza

² Giacomo Martina, *Pio IX [1846-1850]*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1974; Idem, *Pio IX, Chiesa e mondo moderno*, Editrice Studium, Roma 1976; Idem, *La Chiesa nell'età del liberalismo*, Brescia 1988, pag. 174.

³ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1972 (terza edizione economica), pagg. 118 ss.

⁴ R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX*, ed. ital., Torino 1970, in "Storia della Chiesa", voll. XXI/1, XXI/2, pag. 450; su Roma e l'Oriente si vedano le interessanti pagine 729-734.

il ricordo dei secoli, in cui il potere temporale era stato lo scudo difensivo di quello spirituale. Allo stesso tempo il tutore del territorio dell'Italia centrale vi aveva conservato la memoria e il costume civile della tradizione classica romana, favorendo la promozione della compagine degli Stati del continente, alimentando una coscienza unitaria della civiltà scaturita dall'umanesimo greco-romano, e soprattutto sviluppando negli animi e nei costumi la fede cattolica. Ma lo sviluppo storico e civile dei Popoli e alla fine, dopo la Rivoluzione Francese e l'evoluzione post-napoleonica, verso la metà del secolo XIX, la loro maturità costituzionale, non consentivano più allo Stato Pontificio l'esercizio d'una supremazia ideologica e d'un primato temporale.

Il tentativo di coinvolgere lo Stato Pontificio in una guerra nazionale fallì davanti alla risvegliata coscienza del Papa circa la missione sua propria, religiosa non politica, né tanto meno militare (*Pii IX Allocutio diei 29 aprilis 1848*); donde l'inquietudine rivoluzionaria ch'ebbe il suo triste epilogo nell'uccisione di Pellegrino Rossi (il 15 novembre) e nella successiva fuga del Papa a Gaeta (25 novembre). Sembrava passato un secolo quando il Papa ritornò a Roma (12 aprile 1850), e certamente non era più in grado di ripetere le serene parole di due anni prima (11 febbraio 1848): "Benedite, gran Dio, l'Italia"; e amareggiato dalla sofferenza patita e dall'avversa esperienza riprendeva, fino al 20 settembre 1870, la sua autorità di sovrano temporale, ma ormai alieno dalle correnti ideali e politiche del suo tempo; né la nuova situazione nazionale placò lo spirito esacerbato del Pontefice. Certo il pontificato di Pio IX è segnato dalla frattura con il nascente stato italiano e con la polemica con il mondo moderno che verrà sanata solo in tempi e con uomini nuovi.

Meno nota – anche se con qualche illustre eccezione (Tamborra, Esposito⁵) – è l'attività del pontefice nel campo dell'unione delle Chiese cristiane: una novità che non manca di suscitare anche nel mondo cattolico più osservante perplessità e malumori.

Ma è vero che, all'inizio del suo pontificato, in campo ecumenico Pio IX, al di là delle difficoltà, continua a desiderare l'unione, convinto che vi siano alcune possibilità da cogliere, che non dovevano essere trascurate. La prima di queste iniziative è del 6 gennaio 1848 quando indirizza alle autorità ortodosse greche le *Litterae ad Orientales In suprema Petri sede* che rappresentano un momento interessante, una svolta, nei rapporti tra ortodossia e cattolicesimo nel XIX secolo, forse troppo anticipatori dei tempi. Sta di fatto che a questi documenti si fa riferimento durante i lavori nel Concilio Vaticano II quando si riprendono le fila di un discorso ecumenico di cui ormai si cominciava a sentire l'urgenza. Si è parlato (con Tamborra) di un inizio di un'epoca nuova nei rapporti tra Roma e il mondo orientale, nel momento in cui Pio IX riuscì a superare le indecisioni di Gregorio XVI, troppo legato ai non facili rapporti con la Russia di Nicola I per il problema della questione polacca e per la condizione degli uniati ruteni. Pio IX, grazie forse anche alla scarsa preparazione culturale relativa ai rapporti con le Chiese orientali, si muove sin dall'inizio con una grande attenzione e volontà di aggiornamento.

⁵ A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa*, Ed. Paoline 1992; R. Esposito, *Leone XIII e l'Oriente cristiano*, Roma 1960.

Nello stesso periodo si avverte chiara tra i Cattolici la preoccupazione "unionista", e si hanno i primi appelli diretti dal Pontefice alle Chiese di Oriente e di Occidente separate da Roma. Anche se da ciò non derivano risultati concreti, viene tuttavia avviato un moto ecumenico "ante litteram" che, alla lontana, serve a preparare nella carità e nella preghiera i futuri incontri e contatti tra i Fratelli Cristiani, contribuendo almeno a rasserenare gli spiriti, a sopire le polemiche, ad instaurare il necessario clima di fraternità che ad essi conviene.

I primi anni del pontificato vedono Pio IX attento a cogliere le attese di tanti cattolici. La cosiddetta apertura "ecumenica" va interpretata in questo clima, prima del grande gelo degli anni successivi. A poco più di un anno e mezzo dall'elezione aveva maturato in sé queste scelte fondamentali, anche se compiute a pochi mesi l'una dall'altra: in presenza delle crisi del '48, aveva preso una decisione "storica": davanti ad un Concistoro di Cardinali, convocato per l'occasione – quindi nella sede più alta e carica di significato –, dichiarava solennemente l'impossibilità da parte sua, quale capo della Chiesa visibile e successore del Cristo in terra di dichiarare guerra ad una nazione i cui membri erano suoi figli in Cristo. Gesto questo non solo politico ma sostanzialmente religioso che, però, viene, naturalmente, letto come atto politico dalle generazioni pronte a scatenare il conflitto per il processo di unificazione italiana. È questo, in verità, il dramma di Pio IX: che gli uomini del suo tempo non coglievano le radici religiose e spirituali delle sue scelte.

Così anche nella sua apertura "ad orientales", ha ragione Congar quando si chiede in nome di quale diritto gli occidentali potevano assumere su di sé la prerogativa di decidere sui riti liturgici. Si vedeva da parte della Santa Sede come una grande concessione mantenere gli antichi riti orientali in vista di un "ritorno" all'unità con Roma. Da parte di Pio IX era stato sentito come un dovere offrire le più ampie garanzie per il rispetto dei riti orientali, ma in nome di quale diritto Roma poteva fare questo? "Les rites orientaux appartiennent aux Eglises orientales et n'ont nul besoin d'être garantis ou protégés du dehors de leur exercice vivant", esclamava con l'inconfondibile tratto parigino, asciutto e sferzante⁶. E poi, c'è una grande e lunga solitudine, di secoli, da annullare una volta che occorre mettersi a guardare ad occidente. Per i russi, che solevano chiamare il cattolicesimo con il nome di "fede polacca", essere russo significava essere ortodosso e finché il cattolicesimo esisteva nelle province occidentali, queste rimanevano ai loro occhi come un corpo estraneo alla compagnia dell'Impero. In Polonia, invece, curiosamente, il governo zarista non era ostile al cattolicesimo latino per un pacato e prudente senso della realtà, dal momento che ci si rendeva conto che la grande maggioranza della popolazione era cattolica latina: grandi e numerose le processioni, da generazioni e generazioni, che solcavano le strade bianche dei villaggi e delle città polacche dove risuonavano quei canti che si mischiavano alla radice stessa della cultura e della terra polacca: non era quindi il caso di smuovere una situazione simile. Piuttosto, il governo mirava a sottomettere la Chiesa cattolica polacca al governo,

⁶ Y. Congar, *Diversités et communions*, Paris 1982, pagg. 122-123.

secondo lo schema tradizionale delle Chiese ortodosse nazionali. In tal senso mirava a ridurre al minimo gli interventi di Roma in Polonia, ritenendo anche che il Vaticano utilizzasse la Chiesa in loco per fomentare la resistenza nazionale al regime dello zar.

Questa è a grandi linee la situazione, delicata e tesa, che bisogna avere presente per affrontare il tema delle relazioni e delle aperture di Pio IX ad Est, con le sue "Litterae Orientales", ove qualsiasi movimento suscita le reazioni perplesse, infastidite, estremamente sospettose dei protagonisti.

Pio IX comprendeva bene come il tasto dei rapporti ecumenici con l'Ortodossia fosse estremamente pericoloso ed esplosivo: conosceva bene i "suoi" polacchi. Nel 1863, in occasione dell'ennesima insurrezione esclamò: "I polacchi cercano innanzitutto la Polonia e non il Regno di Dio, ecco perché non hanno la Polonia"⁷. Interessante notare che già al tempo di Pio IX la diplomazia della Santa Sede era estremamente cauta nell'intervenire a pacificare gli animi dei polacchi perché timorosa che molti nazionalisti lasciassero la Chiesa, si era quindi consapevoli della caducità, della fragilità della rappresentanza cattolica in tanta parte del mondo polacco. Non ci si può nascondere come per i polacchi l'adesione al cattolicesimo fosse anche un elemento fondante della propria identità nazionale, contribuendo a creare quel sentimento (che arriva fino ai nostri giorni) fortemente condiviso della Polonia come "bastione della cristianità" e come "nazione martire", essendo fin dal XVIII secolo oggetto di spartizioni e di invasioni (russe e tedesche) che si protraggono fino al XX secolo.

D'altro canto, la cultura da cui si muoveva tutto un certo mondo cattolico di quegli anni non era certo animato da un vero spirito ecumenico. Basti pensare ad un esponente tra i più noti, Luigi Taparelli d'Azeffio, fratello di Massimo, che sulle colonne della Civiltà Cattolica non faceva velo di parteggiare – nella complessa e lunga crisi d'Oriente – con la Porta, musulmana, piuttosto che con la Russia cristiana. "L'atteggiamento di fondo della rivista – nota Antonello Biagini⁸ – e non solo del padre Taparelli, si ricava, del resto, anche da una corrispondenza dall'11 al 24 marzo 1854, dove si affermava che «in questo momento giova più all'Europa cristiana portare aiuto alla Porta piuttosto che ai cristiani ortodossi, comodo paravento delle mire russe» e che difendere l'impero russo nella sua integrità altro non era che garantire l'equilibrio europeo".

"Il concordato del 1847 concluso tra la Santa Sede e la Russia rappresentava – scrive Biagini – il massimo sforzo fatto da ambo le parti per una definizione dei vari problemi; ma proprio la mancata attuazione doveva dimostrare la profondità del dissidio esistente"⁹. La posizione della Civiltà Cattolica, sostanzialmente turcofila, continua Biagini, mentre è scarsamente giustificata da considerazioni di carattere legittimistico, svela con chiarezza il timore che è al primo posto per i gesuiti intransigenti nei confronti del vero "nemico", il panslavismo zarista con tutte le sue implicazioni di

⁷ R. Aubert, *Storia della Chiesa*, XXIV/2, cit. pag. 620.

⁸ A. Biagini, *La crisi d'Oriente del 1853-56 e del 1875-78 nel commento de «La Civiltà Cattolica»*, in "Annali della Facoltà di Scienze Politiche", n. 11, Perugia 1973, pagg. 201-225.

⁹ Idem, pag. 225.

ordine temporale e spirituale¹⁰, e cioè il timore dell'espansionismo zarista e la difesa, al primo posto, del cattolicesimo polacco.

Sollecitazioni pervennero a Pio IX dal mondo della curia e dall'esterno. Uno dei primi fu un sacerdote ruteno, Hipolyt Terleckyj (1808-1889), un personaggio molto attivo e religiosamente tormentato che ottenne il passaggio dal rito latino a quello orientale e che inviò un memoriale a Pio IX in cui si spendeva molto per una riunificazione tra cattolicesimo e ortodossia. Ma su quali basi? Nel ripercorrere le sue idee si comprende come fosse destinato a crollare già dall'inizio qualsiasi costruzione ecumenica. Il maggior nemico della Chiesa cattolica, affermava, è lo scisma russo accusato di utilizzare la solidarietà religiosa ortodossa in chiave politica. Parla poi di "conversione in massa", di ritorno all'unica Chiesa cattolica. Più fine forse fu La Société Orientale pour l'Union de tous les Chrétiens d'Orient, nata per iniziativa del Prefetto di Propaganda Fide, il cardinal Fransoni, che si era data per fine di unire tutte le comunità cristiane orientali nell'unica antica fede, attraverso la preghiera e la scienza. Quest'ultimo aspetto apriva interessanti prospettive per lo studio del complesso e variegato itinerario liturgico e parlava – aspetto per quel tempo inusuale – di ricerca storica per l'approfondimento di una via ecumenica. L'ignoranza in questo campo infatti era particolarmente grande e i pochi studi di valore, pubblicati dagli eruditi dei secoli precedenti, Assemani, Renaudot, Giovanni Morin, rimanevano ignorati nelle biblioteche, mentre coloro che per ufficio dovevano interessarsi della cristianità di rito orientale, compivano l'errore già stigmatizzato nel secolo precedente da Benedetto XIV, quello di biasimare o condannare in blocco quanto differiva dagli usi occidentali. Lo stesso Pio IX comprese il momento favorevole che spirava in quegli anni: "In questo momento una parte della Chiesa tende le braccia verso di me"¹¹.

Niccolò Tommaseo fu un altro sostenitore di una via ecumenica in tempi difficili. Appassionato protagonista in Dalmazia di un movimento ecumenico tra cattolici e ortodossi scrisse al papa perché si esprimesse per l'unità e dicesse "una parola di pace" di fronte alle crescenti tensioni. Il suo sguardo si spinse fino alla Bosnia e alla Grecia perché il Papa si facesse ascoltare come uomo pacifico e pacificatore. Tommaseo introduceva qui una novità e cioè il tentativo di dividere le responsabilità della Chiesa d'oriente dalla Russia che "della Chiesa orientale si serve come di rete per trarre a sé non piccola parte d'Asia e d'Europa"¹². Tommaseo individuava poi un nodo importante dei conflitti religiosi in Bosnia nel dissidio più che decennale tra i francescani e il vescovo Barisic, mettendo l'accento sulla necessità di un ruolo pacificatore dei religiosi nell'area: profeta inascoltato per tutto il XX secolo.

Questi due interventi sono significativi perché provengono da zone di confine, i territori ucraini o ruteni e la Dalmazia dove passa l'incerto confine tra cattolicesimo e mondo ortodosso.

¹⁰ Idem, pag. 224.

¹¹ A. Battandier, *Le cardinal Piria*, pag. 317, cit. in Aubert, *Il pontificato...*, cit., pag. 730.

¹² *Carteggio Tommaseo-Capponi dal 1833 al 1874*, a cura di I. Del Lungo e P. Prunai, Bologna 1914, vol. II, pagg. 763-765.

Pio IX, spinto da queste sollecitazioni, il giorno dell'Epifania del 1848 rende pubbliche le *Litterae ad Orientales*, forse con troppa fretta. E, mentre nel ripercorrere le antiche divisioni, il linguaggio è rispettoso delle diversità, l'invito finale svela la mentalità della Chiesa di Roma, tutta all'interno della logica del ritorno alla "vera Chiesa". Pio IX invita a riflettere, a ricordare e prova un senso di nostalgia per i tempi della Chiesa indivisa: "Ripensate e riconducete alla memoria l'antica condizione delle vostre Chiese, quando esse erano tenute insieme da un vincolo unitario con le altre Chiese dell'Orbe cattolico - scrive -, e considerate inoltre a cosa sono servite le divisioni che ne sono seguite e il cui risultato è stato quello di rompere l'antica unità, sia della dottrina, sia del sacro governo ecclesiastico non solo con le Chiese occidentali, ma anche con le vostre stesse Chiese", ma poi conclude: "Vi esortiamo e vi imploriamo perché senza ulteriore indugio facciate ritorno alla comunione di questa santa sede di Pietro in cui c'è il vero fondamento della Chiesa di Cristo".

Si è parlato di un modo maldestro e offensivo di aver comunicato le lettere agli ortodossi, ma c'è da ritenere che il testo stesso contenesse in sé le cause di un possibile rifiuto.

La lettera fu diffusa in latino, in greco volgare e in italiano ma, per errore – o volutamente? – non fu consegnata ufficialmente al Patriarca ecumenico Antim I e agli altri Patriarchi delle diverse Chiese ortodosse: il suo mancato recapito suonò come grave offesa e tentativo da parte di Roma di una propaganda unionista che faceva leva sui fedeli scavalcando le gerarchie. In più, colse di sorpresa i Patriarchi dell'Oriente e la gerarchia tutta, dai vescovi ai metropoliti.

Le reazioni da parte del mondo ortodosso, come è intuibile, furono aspre e nel maggio 1848 uscì l'*Enciclica dell'una, santa, cattolica ed apostolica Chiesa agli ortodossi di ogni regione*, firmata da Antim I, arcivescovo di Costantinopoli, nuova Roma ed ecumenico Patriarca, da Jeroteo, Patriarca di Alessandria e di tutto l'Egitto, da Metodio, Patriarca di Antiochia e di tutto l'Oriente e da Cirillo, Patriarca di Gerusalemme e di tutta la Palestina. A queste quattro firme seguivano, caso molto raro, tutte quelle dei vescovi componenti i sinodi delle singole Chiese, rafforzando il significato collegiale del documento. La posizione di Pio IX riuscì a compattare tutto il mondo ortodosso, cosa davvero inedita da tempo.

Il documento ortodosso lascia da parte ogni dubbio sin dall'inizio e condanna senza mezzi termini la "mano tesa" di Roma, con la riproposizione della più tradizionale teologia ortodossa nei confronti della Chiesa cattolica, ponendo sullo stesso piano "il papismo" e l'arianesimo. Il motivo è quello classico, tradizionale, legato alla polemica del "filioque", una polemica non di anni ma di secoli, risalente al 1054, quando la chiesa d'Occidente aggiunse alla frase: «*[...] lo Spirito santo [...] che procede dal Padre*», contenuta nel simbolo *niceno-costantinopolitano* (l'unica confessione di fede realmente ecumenica), il termine *Filioque*. La tesi era quindi che lo Spirito deriva dal Padre e dal Figlio. Risale ad allora la nascita della Chiesa Ortodossa che rifiutò la modifica al Credo "contro le precise parole su tal proposito espresse dal Signore Nostro, il quale procede dal Padre". La Chiesa di Roma viene quindi definita un'eresia in quanto innovatrice. Il documento proseguiva accusando i cattolici di proselitismo, accusa tra le più frequenti e più gravi per tutte le Chiese ortodosse. E poi conclude:

"...sino a che avvenga il disiato ritorno delle apostatrici Chiese nel corpo della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, della quale Cristo è il capo e ciascuno di noi membro in parte, ogni consiglio da parte loro, ed ogni esortazione fatta motu proprio, e diretta a distruggere l'immacolata nostra fede, trasmessaci da' padri nostri, verrà giustamente e sinodalmente condannata, non solo come sospetta e da fuggirsi, ma inoltre come empia e funesta all'anime. Ed in questo rimprovero incorre per prima anche la suddetta enciclica agli Orientali del vescovo dell'antica Roma Papa Pio IX, e tale la proclamiamo nella Chiesa universale".¹³

Quale la risposta di Mosca? Di fronte alla polemica aspra tra Roma e Costantinopoli, da Mosca intervenne Alexander Skarlatovic Sturdza, per incarico dello Zar Alessandro I, che abilmente si collocava a metà tra Roma e i Patriarchi Ortodossi: condivideva i sentimenti di unità cristiana di Pio IX e con tono distaccato si rivolgeva all'opinione pubblica colta, delineando una Chiesa che guarda al di sopra del tempo, nei secoli. Questa Chiesa si è tristemente divisa "en deux corps de logis distincts. L'un d'eux conserve le même choix des matériaux, le même style et les mêmes ornements que la base commune; l'autre, plus somptueux, diffère essentiellement de l'enceinte fondamentale... Mais il s'agit de décider où est la marque de l'architecte et lequel des deux édifices est resté conforme au plan général... Telle est l'image des Eglises d'Orient et d'Occident au dix-neuvième siècle" (Alexander Skarlatovic Sturdza, *Le double parallèle ou l'Eglise en présence de la papauté*, Athènes 1849).

Ma fu soprattutto dal campo slavofilo in Russia che la risposta dei Patriarchi Orinetali trovò i più ampi consensi. "E' venuto il turno dell'ortodossia", si esclama, contenti nel constatare la dissoluzione del mondo occidentale con le crisi del 1848: Vienna e Parigi sono alle corde, il papa dopo aver illuso l'Italia e dopo aver messo in movimento forze che non controlla più – accusa che per ironia della storia si ritorce contro i cattolici, quando da anni erano loro stessi ad accusare tutti i capi politici europei di fomentare e lasciare spazio a forze che non avrebbero più controllato – il papa dunque siede ripiegato nel suo angolo - Roma o Gaeta pari sono – debole e malinconico. Tutti saranno entro breve tempo oggetto di studio in archivi polverosi: dal papa al protestantesimo al cattolicesimo tutto, "Sono di turno nel mondo le razze slave! Grande momento questo, da noi previsto ma non da noi preparato" (Tamborra, pag. 103).

Un altro rifiuto viene dalla Serbia, dal basiliano ruteno Hipolyt Terlecky, strano, intrigante personaggio "levantino", medico, con passaporto pontificio compi un lungo viaggio in Oriente con tappa a Smirne, Beyrut, Giaffa raggiunse Gerusalemme e in ultimo Costantinopoli, dove si fermò a lungo. Proprio qui incontrò l'inviatu papale, Innocenzo Ferreri, che era giunto per consegnare le *Litterae ad Orientales* di Pio IX. Anni dopo, una volta convertito all'ortodossia, il monaco basiliano commentò duramente lo spirito e la lettera della proposta "uniata" papale composta dalla Curia romana "non nello spirito di fraternità e di amore cristiano, ma al contrario, nello spirito dell'assolutismo papale".

¹³ A. Tamborra, cit., pag. 101.

L'interesse di questo personaggio non si ferma per le reazioni mediorientali al documento, ma è utile anche per prendere conoscenza delle reazioni anche in Serbia e in Croazia. Fortissime furono le pressioni perché il documento non venisse diffuso. Il cattolico Matita Ban affermava che "si arrecherebbe un grave danno al nostro popolo... si risveglierebbe nei serbi il sospetto verso i croati e ciò sarebbe un danno a tutte e due le parti". E saggiamente a mio parere metteva in luce l'aspetto più significativo per una presa di distanza seria dal documento, che non poteva - né doveva - essere strumento per allontanare i popoli dalla loro Chiesa". Non può essere questo il luogo per approfondire questo aspetto delle reazioni al documento, ma certo queste reazioni pongono in luce anche l'azione politica di quei protagonisti di una possibile azione volta a unire i popoli degli slavi del Sud, tenendoli lontani da pregiudizi, ostacoli e interferenze di natura religiosa. Da Belgrado e da Novi Sad giunsero anche reazioni al documento di natura più direttamente religiosa, in nome dell'unità delle Chiese ortodosse.

Le polemiche intorno alle *Litterae ad Orientales* proseguirono per tutto il secolo, fino alla nuova stagione ecumenica con Leone XIII.

Durante la Crisi d'Oriente del 1853-56, Matteo Liberatore - grande polemista e protagonista di tante battaglie sulle colonne de "La Civiltà Cattolica" - citò il documento di Pio IX nella polemica tra cattolici, protestanti e ortodossi. Negli anni successivi il documento fu ricordato come elemento di frattura e non colto come occasione ecumenica. (C.C., 1854, VI, pag.359). Taparelli riprese la polemica in una serie di articoli sulla Civiltà Cattolica anche speculativa e filosofica.

Il contenzioso tra cattolici e ortodossi conosce una stagione complessa, non è chiuso - basti pensare che a tutt'oggi il patriarcato di Mosca si oppone alla visita di Giovanni Paolo II in Russia - ma ha conosciuto anche momenti di dialogo che mostrano quale debba essere la via per progredire sul cammino ecumenico. Una via non legata obbligatoriamente al diritto canonico ma che prevede una fase di studio, consapevole che il conoscersi è un primo passo verso la comprensione e l'unità. Nel 1858 un monaco benedettino, dom Pitra, ammirando presso il vescovo di Bruges l'unica biblioteca cattolica in cui si potessero trovare riunite insieme le principali opere relative alla controversia con i cattolici, constatava un po' mestamente: "Non è forse sorprendente che i greci siano stati così dimenticati, mentre un immenso lavoro ha moltiplicato i libri contro la Riforma?"¹⁴. I campi in cui c'era una grande ignoranza erano soprattutto quelli che riguardavano la liturgia e il diritto canonico bizantino. Per questo, spinto dalla convinzione che il primo passo sulla strada dell'ecumenismo si dovesse compiere nel settore degli studi, Pitra ottenne da Pio IX l'autorizzazione ad approfondire il grande mondo ortodosso, a partire dalla conoscenza delle fonti del diritto canonico orientale: per questo si recò a Mosca, a Pietroburgo, a Praga e a Vienna presso i monaci mehitaristi. Ne uscì una relazione per il Segretario di Stato di Pio IX, Antonelli, acuta e piena di spunti per il futuro movimento ecumenico, anche se allora i tempi non erano maturi.

¹⁴ R. Aubert, cit., pag. 730.

Se era necessario confutare gli errori degli ortodossi, scriveva Pitra, era però di maggior rilievo e importanza tenere conto di due elementi indispensabili nel rapporto con gli Slavi: la liturgia e la vita monastica. In tal senso proponeva di concentrare l'attenzione sui restauri degli antichi monasteri basiliani nella regione di frontiera dell'Impero austriaco, rivelando una acuta sensibilità ecumenica. Quando fece ritorno a Roma, nel 1861, i problemi orientali erano all'ordine del giorno. Il pontefice gli aveva confidato alla sua partenza:

"Siamo alla vigilia di grandi avvenimenti. L'affrancamento dei servi è da solo un grande avvenimento, anche per la religione. Questo provoca in Russia ogni specie di movimenti, nei quali sembra che Dio voglia avere la sua parte. Bisogna dunque prepararsi ad assecondare i disegni della Provvidenza"¹⁵.

Scoprire un volto "ecumenico" del pontefice Pio IX non è facile, soprattutto se si guarda ai successivi anni del suo pontificato. Gli eventi andarono per altra via, certo per volontà degli uomini; ma aver seguito l'itinerario di questo tentativo ha mostrato quanto complessa sia la storia e così poco scontata. Guardando ai Balcani, Pio IX nel 1862, in una riunione di vescovi a Roma si lasciava andare ad un ottimismo che sorprende: "I ritorni all'unità, una volta rari ed isolati, ormai si moltiplicano e non si limitano più ad individui singoli, ma abbracciano intere popolazioni".

Pio IX non è stato certamente un pontefice ecumenico, ma i tentativi in questo senso non sono stati pochi. La difficoltà del cammino ecumenico si misura con chiarezza anche in questi tempi che - pur all'indomani del Concilio Vaticano II, pur dopo personalità eccezionali nel cammino ecumenico quali Giovanni XXIII, il Patriarca Athenagoras, Paolo VI e la scuola teologica del convento domenicano parigino di Congar e Chenu - non registrano una nuova stagione o progressi rilevanti.

Per cogliere il mutato clima in campo ecumenico negli anni sessanta del XIX secolo, basta ricordare come, alla fine del Vaticano II, monsignor Willebrands, del Segretariato per l'Unità dei cristiani, si recò in visita a Mosca per ringraziare la Chiesa ortodossa dell'invio di osservatori al Concilio e venne accolto con onori solenni e nel corso di tutto il decennio numerosi furono gli incontri a Mosca e a Roma"... sino a che venga il disiato ritorno delle apostatiche Chiese, nel corpo della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica.

Un membro di un piccolo gruppo di intellettuali russi passati dall'ortodossia al cattolicesimo sembrava rispondere, senza saperlo, al pontefice e poneva in evidenza il nodo centrale di un futuro cammino ecumenico: "Quando si tratta di una questione tanto grave come è la riconciliazione della Chiesa cattolica - affermava - credo che non vi si mettano mai troppa carità e troppi riguardi. Non posso impedirmi di credere che se fosse stato impiegato, per riavvicinarsi, tanto inchiostro quanto se ne è impiegato per separarci ogni giorno di più, già da lungo tempo l'unione sarebbe un fatto compiuto"¹⁶.

¹⁵ Idem, pag. 731.

¹⁶ I. Gagarin, *L'Univers*, 20 gennaio 1857.

PROBLEMA MITROPOLIEI ORTODOXE ROMÂNE DIN BUCOVINA ÎN DISPUTELE POLITICE ȘI INTERETNICE DIN PREAJMA PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

TEODOR PAVEL

(Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Incorporarea nordului vechii Moldove în Imperiul Habsburgic la 1775 și politica Vienei în provincie au afectat profund și viața bisericăescă a românilor din Bucovina. Vechea eparchie a Rădăuțiilor, strămutată în 1781 la Cernăuți și înălțată în 1873 la rang de mitropolie, continua să împlinească rosturi fundamentale în păstrarea și apărarea caracterului românesc al provinciei, în pofida politicii oficiale de colonizări și discriminări, înțețite spre finele secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

În preajma și cu sprijinul Mitropoliei s-a dezvoltat o bogată viață spirituală, școlară și culturală, care a întreținut viața conștiință națională la români bucovineni. Suportul ei material l-au oferit cu generozitate averile Mitropoliei, constituite în aşa numitul "Fond religionar", care cuprindeau moșii și sesii parohiale ce totalizau mai mult de jumătate din suprafața Bucovinei. Fiecare sat avea o sesie parohială de 44 jugăre, cele trei mănăstiri de călugări de la Putna, Sucevița și Dragomirna dețineau întinse livezi, fânețe și păduri, iar vechile danii domnești de la Rădăuți și Coțmani se menținuseră între cele mai vaste moșii ale eparchiei. Averile "fondului religionar" erau administrate de stat, dar veniturile erau destinate ctitoririi și întreținerii lăcașurilor de cult, subvenționării școlilor și salarizării clerului¹.

Păstorirea înțeleaptă a marelui ierarh și om de cultură Silvestru Morariu Andrievici (1879-1895) a înălțat viața bisericăescă, culturală și școlară în folosul națiunii pe trepte dătătoare de mari speranțe. Dar sub urmașii săi în scaunul mitropolitan, Arcadie Ciupercovici (1896-1902) și Vladimir Repta (1902-1914), Mitropolia Bucovinei resimte tot mai grav ingerințele oficiale austriece și presiunea elementului rutean. În 1904 rutenii cer înființarea unei episcopii proprii, care să fie întreținută din Fondul bisericesc român, iar începând cu 1912 pretind chiar ocuparea de către un rutean a scaunului mitropolitan din Cernăuți, ceea ce ar fi dus la pierderea treptată a caracterului românesc al provinciei mitropolitane bucovinene².

¹ Preot Prof. dr. Mircea Picurniru, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3 (Secoile XIX și XX), București, 1994, p. 180.

² *Ibidem*, p. 190.

Axață pe acest moment crucial pentru destinul românesc al provinciei și al reunirii sale cu România, lucrarea de față pune în lumină câteva informații arhivistice inedite, a căror semnificație depășește istoria locală și se răspinge asupra ansamblului istoric românești.

Pentru înțelegerea lor, să rememorăm însă câteva fapte și date privind evoluția realităților demografice și a politiciei austriece în provincie, fără pretenția de a rezuma măcar bogata istoriografie a problemei, începând cu scrierile cunoscute ale lui Ion I. Nistor³, cel mai de seamă istoric al Bucovinei.

Pe parcursul celor 144 de ani de stăpânire austriacă în Bucovina, populația provinciei a înregistrat mutații profunde. Pe o suprafață de 40.000 km², creșterea demografică înregistrată de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până în 1918 se cifrează la peste 10 ori. În 1774 ea constă din 75.000 locuitori, pentru ca în 1910 să atingă 794.924 locuitori. Între 1786-1846 populația a crescut cu 197% față de un spor mediu normal de 77%, cum apreciază statisticieni consacrați⁴.

Din analiza datelor conscrierilor și recensămintelor rezultă că în Bucovina la 1786 românii reprezentau 68% din totalul locuitorilor provinciei, dar în 1910 ei nu mai reprezentau decât 34,4%⁵. Această scădere continuă a ponderei românești nu poate fi pusă pe seama unor fenomene demografice naturale, ci se datorează politicii deliberate a Vienei de colonizări cu elemente alogene din jur pentru a sparge blocul etnic compact românesc și a îndepărta provincia de trupul Moldovei. Colonizările sistematice de germani, ruteni (ucraineni), evrei și polonezi au determinat aceste dezechilibre: în timp ce între 1786-1910 numărul locuitorilor români a crescut de 3 ori, cel al rutenilor crește spectaculos de 9,6 ori, iar al evreilor de aproape 200 de ori (de la 526 persoane în 1784 la 120.919 în 1850)⁶. Creșterea numerică a elementului alogen în Bucovina în aceeași perioadă este de cca 18 ori, în timp ce a autohtonilor doar de 3 ori. Pentru stimularea imigrărilor în Bucovina autoritățile vieneze au acordat scutiri de taxe și impozite, reducerea robotei, scutirea de serviciul militar pe mai mulți ani etc.

Societatea din Bucovina era una agrară și ierarhizată. Accesul la limba și cultura germană era premisa depășirii condiției sociale și pentru pătrunderea în vîrful elitelor de autoritate, prestigiu și cunoaștere. Prin funcții în aparatul politico-administrativ și militar se putea accede la proprietate și rang social. După înființarea Universității de limbă germană la Cernăuți în 14 octombrie 1875 ponderea intelectualilor în elitele locale este în continuă ascensiune. Ei reprezentau cca 2.000-5.000 persoane, între 1875 și 1911⁷. Telul politic care a prezidat crearea noii universități era dezvoltuit de

³ Ion I. Nistor, *Românii și rutenii din Bucovina. Studiu istoric și statistic*, Cernăuți, 1915; Idem, *Istoria Bisericii din Bucovina și răstul ei național-cultural în viața românilor bucovineni*, Cernăuți, 1916; Idem, *Istoria fondului bisericesc din Bucovina*, Cernăuți, 1921; Idem, *Istoria Bucovinei*, București, 1991.

⁴ Vladimir Trebici, *Demografie – excerpță et selectă. Academicianul la vîrstă de 80 de ani*, București, Ed. Encyclopedică, 1996, p. 118.

⁵ Ibidem, p. 119.

⁶ Ibidem, p. 118-119.

⁷ I. E. Torouțiu, *Românii și clasa intelectuală din Bucovina. Notițe statistice*, Cernăuți, 1911.

"Neue Freie Presse": "a desăvârși germanizarea Bucoviei și a arunca raze civilizatoare asupra Moldovei și Basarabiei". Ceea ce în 1875, la 100 de ani de la înstăpânirea austriacă, imperialii numeau "die Vereinigung der Bukovina mit Österreich" (Unirea Bucovinei cu Austria), în limbajul patrioților români era desemnat ca un "rapt al Bucovinei" săvârșit de către Habsburgi⁸.

Măsurile de contracarare a românilor prin stimularea imigrării rutenilor din Galicia în ducatul bucovinean s-au asociat cu subminarea pozițiilor clerului român în conducerea mitropoliei. De la refuzul constituiri unei singure provincii mitropolitane pentru bucovineni și transilvăneni în 1864, așa cum solicitaseră români în frunte cu Andrei Șaguna, spre finele secolului al XIX-lea mitropolia de la Cernăuți era dirijată mai mult de către guvernatorul Bucovinei care se arăta gata să satisfacă pretențiile ucrainenilor asupra conducerii bisericii românești. Sub nevoilnicul arhiercu Ciupercovici au fost introdusi în Consistoriu doi asesori ruteni și doi profesori ruteni la Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din Cernăuți; în plus se pretinde utilizarea limbii slave în Catedrala mitropolitană, numirea de egumeni ruteni la mănăstirile românești ctitorite de domnii moldoveni etc.

Arhiepiscopul și Mitropolitul *Vladimir Repta* (1902-1924) a rezistat presiunilor și ingerințelor ani în sir, dar situația internă și internațională a Imperiului austro-ungar s-a deteriorat. Războaiele balcanice din 1912-1913 au evidențiat reorientarea politiciei austro-ungare în Sud-Est, într-o direcție potrivnică alianței sale cu România, concomitent cu încurajarea veleităților bulgare în direcția Dobrogei și a Macedoniei.

Pentru a pedepsi România pentru gesturile de independență în raport cu politica balcanică a Puterilor Centrale, Viena îi încurajează pe bulgari în Sud și pe ucraineni la Nord în detrimentul națiunii române. În Bucovina prilejul s-a oferit în primăvara lui 1912 la moartea arhimandritului de scaun Miron Călinescu. Încurajați de Viena, rutenii pretind numirea în loc a unuia de-al lor, pe Artemon Monastyrski, un invetsunat naționalist ucrainean și antiromân notoriu. Se spera chiar să-i succeade în scaun mitropolitului Repta, afiat la vîrstă de 70 de ani. Adunările de protest ale românilor se tîn lanț la Cernăuți, în târgurile și satele bucovinene împotriva acestor pretenții. Cinci rapoarte ale consulului regal al României din Bucovina și Galicia către Ministerul Afacerilor Străine din București, datează la 17 februarie, 11 și 13 martie, 23 iunie 1912 și 29 august 1913, aduc detalii extrem de interesante asupra acestei etape finale a rezistenței naționale românești din "țara fagilor" pentru apărarea bisericii strămoșești.

Intruziunea factorului politic în disputa româno-ruteană pentru conducerea mitropoliei este clar sesizată. Dacă în primăvara și vara lui 1912, rutenii susținuți de guvernatorul provincial și de prim-ministrul de la Viena Stürgkh nu acceptă negocieri cu români pe tema succesiunii în cauză, în toamna aceluiși an, după izbucnirea ostilităților în Balcani, ei devin mai flexibili, chiar concilianți. Explicația

⁸ M. Eminescu, *Răpirea Bucovinei*, Antologie, Prefață și Note de D. Vatamanu, București, Ed. Saeculum, 1996, p. 87 și u.

rezidă în intervenția Vienei pe lângă liderii ruteni tocmai pentru că Austro-Ungaria avea nevoie de România pe frontul balcanic⁹. Consulul regal român din Bucovina și Galitia diagnostica cu precizie realitatea: "Se zice că această schimbare de tactică ar fi fost dictată de oarecare considerații de politică externă, căci Guvernul din Viena ... a încetat cu presiunea îndată ce orizontul politic a început a se înnoastra și prietenia cu România devenise și mai prejioasă pentru Austria"¹⁰. Viena încetează astfel, temporar, să-l prezese pe mitropolitul Repta pentru a ceda în fața rutenilor în privința arhimandritului Monastyrski. Mai mult, ministrul - președinte Stürgkh îi asigură pe deputații români din parlamentul de la Viena că va garanta caracterul istoric românesc al Bisericii ortodoxe din Bucovina prin numirea sistematică a mitropolitului dintre români, în timp ce ucrainenii vor avea rezervat postul de arhimandrit de scaun.

Pe acestă bază s-au derulat negocieri prelungite între delegațiile celor două părți. Români au propus constituirea unei dieceze ucrainene separate, în cadrul mitropoliei, cu reședință într-o localitate ruteană. Inițial s-a acceptat în principiu această soluție, dar când relațiile României cu Austro-Ungaria și Germania s-au tensionat din cauza poziției Bucureștiului față de primul război balcanic, rutenii încurajați din capitala imperiului vin cu pretenții inacceptabile pentru români: "atașarea la viitoarea lor dieceză a o mulțime de comune românești și a mănăstirii Sucevița, situată în-o regiune curat românească în care odihneau osemintele multor domni români, stabilirea reședinței episcopiei rutene în Cernăuți și mutarea Mitropoliei române la Rădăuți sau Suceava și.a". Deși aceste revendicări nu puteau fi acceptate, acordul de principiu în privința constituirii unei episcopii rutene distințe părea să mulțumească ambele părți.

Dar soluția împăciuitoră nu era pe gustul Casei de Habsburg și nici a clerului catolic polonez, care vedea în noua episcopie ortodoxă ruteană un punct de atracție pentru rutenii greco-catolici din Galitia și Bucovina, iar pentru Rusia un pilon de susținere a politiciei de expansiune în Sud-Est. Opoziția continuă a arhiepiscopului rutean unit de Lemberg, contele Szypticki și a mitropolitului romano-catolic de Lemberg Bilcewski au găsit audiență la Viena, pentru că guvernul Stürgkh se temea de sporirea influenței Rusiei la frunțariile imperiului bicefal. Înființarea de *biserici particulare ortodoxe* în câteva localități din Bucovina și Galitia, cu subvenții bănești din Imperiul Rus, dădea oarecare temei acestor suspiciuni.

Români bucovineni resping pretențiile exagerate ale clerului rutean, dar mai ales ingerințele celor ce voiau ca prin numiri de personal rutean în fruntea mitropoliei să se asigure șansa "de a se lua caracterul său românesc"¹⁰.

⁹ Raportul Consulatului Regal al României din Bucovina și Galitia către Ministerul Afacerilor Străine din București, datat Cernăuți nr. 934/29 august 1913, în Arhiva Ministerului Afacerilor Externe, București, Fond 71/1900-1919, Litera R, dosar 90, f. 296; Vezi textul integral tipărit în: Teodor Pavel, România și rivalitatea germano-rusă. 1905-1918. Documente, Editura Accent Cluj-Napoca, 2003, p. 112-117.

¹⁰ Ibidem, f. 298.

Chiar și aranjamentul amiabil al celor două părți în privința conducerii mitropoliei în comun de către români și ruteni, respectiv al separării în două episcopii distincte, era suspectat de guvernul Stürgkh că răpește Vienei șansa manipulării românilor și rutenilor. De aceea, după implicarea României în al doilea război balcanic, contrar liniei politice austro-ungare în Balcani, autoritățile centrale din Viena decid pedepsirea aliatului neobedient de la București prin incurajarea pe toate căile a ascensiunii elementului ucrainean în Bucovina, ca o pavăză contra "daco-românismului"¹¹.

Concomitent, Ballplaz-ul va incuraja Bulgaria împotriva prevederilor Păcii de la București, din august 1913, și va refuza cererile Bucureștiului de a tempera excesele naționaliste ale guvernului Tisza István față de români transilvăneni. Acceptarea înființării mult tergiversatei Episcopii greco-catolice de Hajdudorog în 1912-1913, în pofida protestelor românilor, intra în logica aceleiași politici sud-est europene și antiromânești a Austro-Ungariei din preajma Războiului mondial.

Dar, ca de atâtea ori în istorie, rezultatele vor fi contrare celor scontate. În loc să determine România să se alipească mai strâns de Tripla Alianță, lezarea națiunii române în drepturile și aspirațiile sale vitale, atât în Bucovina cât și în Transilvania, au decis opinia publică și cercurile conducătoare de la București să se îndepărteze treptat dar ferm de Puterile Centrale încă din vara lui 1913 și să se apropie cu prudență de statele Antantei.

Pe de altă parte, desconsiderarea drepturilor istorice și a speranțelor legitime ale Bisericii române din Bucovina de către autoritățile austriece în 1912-1913 a contribuit odată mai mult la accentuarea stării de spirit antiaustro-ungare a populației românești din toate provinciile. După aflarea veștii că însuși venerabilul împărat Franz Ioseph și-a dat consumămantul pentru numirea ruteanului Monastyrski ca vicar general al mitropoliei din Cernăuți, sfidând ideea de dreptate și nesocotind petițiile și memoriile clerului și protestele populației române, Bucovina a fost cuprinsă de un val protestatar nemai întâlnit de la 1848 înceoace.

Mitropolitul Repta se gădea să se retragă din scaun în semn de protest față de nesocotirea dreptului canonic și a voinței bisericii sale¹². Preoții, profesorii și studenții Facultății de teologie s-au întrunit într-o zgomotoasă "Consfătuire de protestare", la 19 septembrie/2 octombrie 1913 în Sala Academiei de teologie ortodoxă din Cernăuți. La această "mare adunare de protest a "Asociației Clerului Român" din Bucovina" s-a adoptat o rezoluție prin care se protestează împotriva acestei noi sfidări a autorităților și cer mitropolitului și deputaților români din parlamentul de la Viena să reia memoriile și petițiile la împărat până la satisfacerea cererilor națiunii române, așa cum au fost ele formulate de adunările populare din 1911 și 1912¹³ (14/27 martie 1911, 4/17 iulie 1911 și 12/25 martie 1912). O mare adunare

¹¹ Erich Prokopowitsch, *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Daco-romanismus*, Graz-Köln, 1965.

¹² *Guvernul austriac aplică Bisericii noastre lovitura de graie!*, în Gazeta "Viitorul. Foaie clericală independentă", Cernăuți, an X, nr. 18 din 11/24 septembrie 1913, ediție separată.

¹³ *Preoțimea noastră a vorbit*, în "Viața Nouă. Organ politic-național-poporul", Cernăuți, an II, nr. 92 din 21 septembrie/4 octombrie 1913.

de protest a populației satelor s-a desfășurat la Cernăuți în vara anului 1912, în prezența a peste 10.000 de țărani, preoți și dascăli.

Presa a dat glas profundei nemulțumiri a locuitorilor Bucovinei și a românilor din Țara liberă și de peste Carpați. Gazeta "Viața nouă" (nr. 92 din 4 octombrie 1913) înregistra cu satisfacție solidarizarea națiunii române cu cauza Mitropoliei bucovinene. Sintetizând luările de poziție, articolul "Chestia noastră bisericăescă și presa română de pretutindene" din "Viața nouă" nr. 92, preciza cu încredere: "Convingerile ce se desprind din articolul adus de presa română cu acest prilej se ridică tot mai luminoase, că neamul românesc nu poate rămâne nepăsător față de nimicirea nici a celei mai neînsemnate părți din *jumătatea sa care e sub stăpânire străină*, că sprijinul în lupta ce o ducem pentru salvarea ființei noastre naționale e *"în noi însine"*, iar că de la Viena nu avem nimic de așteptat ... Soarele redeșteptării și al vremurilor noastre de mărire se înalță majestuos, doar noi să-l vedem, să-l simțim și să-l urmăm pe drumul deschis de el. Acest soare nu e încă pe tărâmul nostru, ... dar el va însenina și cerul acesta *cât de curând*"¹⁴.

"Românul" din Arad, din 17/30 octombrie 1913, asocia faptele petrecute în Bucovina cu lovitura pricinuită românilor transilvăneni de ruperea satelor românești din partea vestică și includerea lor în nou-înființata episcopie greco-catolică de limbă maghiară. Sugestiv intitulat, articolul "Hajdudorogul Bucovinei" veștejea în cuvinte aspre "neleguiurile guvernului austriac" contra bisericii ortodoxe din Bucovina, "care a stârnit – cum și trebuia – o revoltă adâncă în toate cercurile românești". Autorul bucovinean rememora protestele din anul anterior ca un avertisment: "În vara lui 1912 s-au adunat la Cernăuți, sub cerul liber, vr-o 10.000 de români, țărani în pitorescul lor port, sosiți de prin văile mănoase ale vechii Moldove și din creerii munților, la veste că avutul românesc e pericolos, că străinii – ajutați de guvernul central din Viena – ne pregătesc o lovitură grea, vârându-și ghiarele hrăpărețe în sfântul cuib al existenței noastre naționale, lăsat moștenire de către Mucenicul de la Putna [Ștefan cel Mare] și de către alți domnitori: *în biserică*"¹⁵.

Reluând ideea, ziarele bucureștene "Dimineața" și "Cuvântul" insistau pe necesitatea reorientării politicii externe a României în funcție de noile realități din Sud-Est. Organul de presă al conservatorilor lui P.P.Carp "Cuvântul" era, paradoxal, mai categoric, avertizând guvernul Titu Maiorescu de urgență deciziei în acest sens: "O lovitură mare s-a dat bisericii române din Bucovina ... Astfel, în mai puțin de un an de zile, două lovituri grele care se dau acumă bisericei și care amândouă pornesc de la Viena. Episcopia Hajdudorog n-a fost aprobată de Curtea Papală de la Roma decât după ce s-au făcut intervenții de la Viena, și tot de la Viena direct depinde biserica română din Bucovina. Astfel se dărâmă biserica română! Noi ne bucurăm de lovitura dată; se dă pe față în fine ceea ce noi știu de mult: dușmânia celor de la Viena pentru români. Ascunsă până ieri, ea apare acum pe față. Grație acestor lovituri se va deștepta conștiința românilor de peste Munți, iar guvernul român va ști cum are să se orienteze"¹⁶.

¹⁴ "Viața nouă", Cernăuți, nr. 92 din 4 octombrie 1913, p. 8.

¹⁵ Reprodus, *Ibidem*, p. 9.

¹⁶ "Cuvântul", București, 17 septembrie 1913; apud "Viața Nouă", nr. 92, p. 11.

Fără îndoială că disputele și tensiunile din jurul mitropoliei române de la Cernăuți de la începutul secolului XX au avut o semnificație mult mai amplă, în timp și spațiu, de cât ne-am fi așteptat, tocmai pentru că evenimentele locale se proiectaseră pe fundalul tot mai incendiar din relațiile internaționale. Reverberațiile evenimentelor din Cernăuți primiseră o dimensiune națională, antrenând conștiințele din toate provinciile românești spre acțiuni solidare cu rosturi vitale pentru ființa amenințată a națiunii române. Coroborate cu fapte și evenimente petrecute în Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș în același timp, bătălia pentru păstrarea caracterului românesc al Mitropoliei ortodoxe a Bucovinei se integrează suitei de evenimente care a determinat reorientarea politică exteră a Statului Român spre grupul de țări și popoare favorabile eliberării și unirii acestor teritorii strămoșești cu România.

ÎNVĂȚĂMÂNTUL PRIMAR DIN VICARIATELE HAȚEGULUI ȘI RODNEI ÎNTR-SECULARIZARE ȘI AUTONOMIE (1850-1860). STUDIU COMPARATIV

MIRELA ANDREI, CAMELIA VULEA

(Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Istoria Transilvaniei în deceniul neoabsolutismului cunoaște o evoluție complexă, punctată de numeroase schimbări în organizarea internă a Imperiului. Este, în același timp, o perioadă de căutări a unei formule politice viabile prin care statul a încercat să își asigure controlul asupra domeniilor vieții publice fără a împiedica asupra cursului firesc al modernizării pe care acestea se angajaseră, în conformitate cu exigențele timpului. Menținerea integrității Imperiului Austriac prin centralizare, birocratizare, germanizare, interzicerea oricăror manifestări cu caracter politic ale naționalităților a fost compensată de o vizibilă tendință reformistă după modelul regimului Metternich¹ care a influențat pozitiv domeniul școlar, economic și bisericesc. Regimul a acordat o atenție deosebită organizării și dezvoltării sistemului școlar, reiterând unele principii iluministe². Prefacerile economice și sociale care au survenit în Transilvania și Banat în urma patentelor din 1853-1854, legislația școlară cu caracter relativ modern și generos³ pentru naționalități au contribuit la un evident progres al școlilor române din Principat.

Inițiativele școlare promovate de guvernarea neoabsolutistă au reactualizat disputa dintre stat și biserică pentru controlul asupra școlii și educației, care își are originea în secolul al XVIII-lea, în măsurile inspirate de reformismul terezian și iosefin. Anul 1850 debutează, sub aspect școlar, cu elaborarea de către Ministerul Cultelor și Instrucțiunii din Viena a *Principiilor generale pentru reorganizarea învățământului* din monarhie⁴, completate cu alte ordonanțe școlare, împreună constituind o adevarată legislație școlară a epocii. La 19 aprilie 1850 *Principiile* erau publicate în Transilvania de către guvernatorul Wohlgemuth prin intermediul unei ordonanțe guberniale. Legiuirea reflecta spiritul înnoitor și tendințele de modernizare, anunțând generalizarea și

¹ N. Bocșan, *Revoluția de la 1848*, în *Memorandum 1892-1894. Ideologie și acțiune politică românească*, București, 1992, p. 169.

² Se poate vorbi de funcționarea unui adevarat spirit neoluminist vizibil în interesul manifestat de stat pentru formarea unui "cetățean" educat, obiectiv realizabil în cadrele unui învățămînt sistematizat. Acest spirit este o renaștere a conceptului iluminist potrivit căruia culturalizarea și alfabetizarea erau considerați factori ai dezvoltării civilizației, premisă esențială a prosperității statului.

³ T. Pavel, *Instituții românești moderne în Transilvania. Prolegori universitare*, Cluj, 1994, pp. 80-81.
⁴ Ibidem, p. 78.

obligativitatea învățământului elementar. Alte principii ale legislației priveau organizarea învățământului elementar în limba maternă și obligația statului de a susține procesul de învățământ. Se consfințea acum, după o lungă perioadă de marginalizare a implicării bisericii în învățământ⁵, începutul unei colaborări dintre stat și biserică pe întregul educațional. Anii următori vor consolida rolul bisericii în organizarea și coordonarea învățământului, proces anunțat de încheierea concordatului (1855) și de actul normativ din 1858 care fundamenta principiul confesional, conform căruia școlile se întemeiază, se susțin și se conduc cu cheltuiala comunei bisericești.

Studiul de față își propune să stabilească modul în care această legislație s-a reflectat în organizarea și funcționarea rețelei școlare elementare din vicariatele Rodnei și Hațegului, realizând o analiză comparativă a realităților din cele două zone. Se va urmări în ce măsură școala își păstrează un anumit grad de autonomie în raport cu tendințele de secularizare ale statului austriac.

Situația din cele două vicariate prezintă, la începutul anilor '50, diferențe majore în ceea ce privește evoluția rețelei școlare elementare. Zonă de graniță, aflată în vecinătatea Tării Românești, Hațegul a prezentat mari variații în evoluția sa. Bun cunoscător al realităților hațegane Ștefan Moldovan, ajuns în scaunul vicarial, constata cu amărăciune lipsa totală a oricărei școli elementare. Chestiune de maximă importanță, învățământul a stat permanent în atenția sa. Vizitele canonice efectuate au fost tot atâta de ocazia de a pleda însistent pentru cauza școlară, îndemnând sătenii să acorde sprijin inițiatiivelor în acest sens. Urmașii săi în această demnitate vor continua eforturile sale pe plan școlar. Ceea ce impresionează în această perioadă este entuziasmul manifestat de către credincioși față de acțiunea de edificare de școli, lupta pentru crearea primelor școli elementare. Efect al acestor demersuri a fost deschiderea de școli în 20 de comunități în care la început învățător era preotul, pentru ca anul 1857 să înregistreze numirea primilor absolvenți ai Preparandicii din Hațeg⁶.

Spre deosebire de realitățile școlare din vicariatul Hațegului, învățământul primar năsăudean a cunoscut un curs ascendent în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Toate parohiile din vicariatul Rodnei dispuneau de școli elementare, iar fondurile școlare erau în plin proces de constituire. Piatra de temelie a învățământului communal-elementar⁷ în această zonă a fost aşezată cu mult timp înainte, pe timpul vicarului Marian (1834-1846) și comparativ cu acea perioadă realizările școlare neoabsolutiste nu par deloc

⁵ Măsurile iosefinie au înălțat controlul bisericii asupra problemelor școlare, inaugurând procesul de secularizare a învățământului. După opt decenii, Concordatul dintre Viena și Roma (1855) a redat bisericii o parte din competențele avute în conducerea afacerilor școlare, recunoscându-i-se autoritatea asupra învățământului elementar.

⁶ Arhivele Naționale, Direcția Județeană Hunedoara-Deva, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, dosar 4/1856 f. 1-4 (în continuare ANDJHdD), Iacob Radu, *Istoria vicariatului greco-catolic de Hațeg*, Lugoj, 1912, pp. 205-336; Gh. Naghi, *Un manuscris inedit al lui Ștefan Moldovan privitor la Tara Hațegului în mijlocul secolului al XIX-lea* în "Sargeșia", XIV, 1979, pp. 314-317.

⁷ În documentele de epocă școlile elementare năsăudene apar, mai ales până în anii '50, dar sporadic și ulterior, sub denumirea de școli comunale naționale. Pentru a evita confuziile cu termenul de școală comună utilizat în legislația dualistă, în paginile studiului de față vom utiliza noțiunea de școală populară elementară.

spectaculoase, ci mai degrabă modeste. În deceniul patru s-a desfășurat un febril proces de întemeiere a școlilor populare în ținutul regimentului II de graniță. Rezultatele ale acestui proces sunt detectabile în preajma revoluției pașoptiste, când toate comunitățile confiniare dispuneau de școli elementare cu trei clase, erau dotate cu local și învățător propriu, fapt confirmat de un raport al Comisiei școlare a regimentului redactat în 3 decembrie 1847⁸. Folosind acest avantaj, deceniul neoabsolutismului s-a caracterizat printr-un terapeutic proces de consolidare a instituțiilor școlare. Accentul va cădea pe obiective precum perfecționarea profesională și o mai bună salarizare a dascălilor, dotarea școlilor cu manuale și rechizite școlare.

Analiza stării localurilor de școală confirmă afirmația de mai sus referitoare la situația relativ bună a învățământului năsăudean în comparație cu cel hătegan. Edificiile școlare în vicariatul Rodnei pe timpul lui Macedon Pop, starea lor în perioada avută în vedere, fiind următoarea: din 39 de localuri 16 sunt în stare bună, 6 în stare rea, iar celelalte în stare de mijloc. Se înregistrează o situație singulară în cazul parohiei Morăreni unde nu există local propriu, cursurile școlare desfășurându-se într-o sală a casei parohiale. Majoritatea sunt din lemn, existând doar 5 clădiri din material solid în Năsăud, Salva, Rodna Nouă, Găureni și Poieni⁹. În timp ce Rodna beneficiază de o situație favorabilă, în Hăteg problema localurilor de școală a fost una de mare acuitate, vizitajuna canonica întreprinsă între anii 1852-1853 relevând lipsa totală a acestora¹⁰ dar și faptul că în niciuna dintre comunități nu se ținea școală. Edificarea localurilor de școală va începe mai târziu, primele școli fiind menționate doar în anul 1855¹¹. Astfel, în Paroș-Peștera existau două odăi renovate destinate școlii, iar în Râu Alb școala se construia pe un pămînt donat de către familia Badia. Între 1855-1856 s-a ridicat școală și în Râu de Mori. Anul 1856 aduce mai multe inițiative în această direcție¹². Bucova, Păucinești, Bouțarul de Sus, Bouțarul de Jos și Coroieșteni dispuneau de materialele necesare, în cursul anului demărând lucrările de edificare a clădirilor școlare¹³. Încercări de edificare a unor localuri de școală proprii s-au făcut și în Sălașul de Jos, Hătegel și Sălașul de Sus dar deceniul neoabsolutist nu va aduce finalizarea lucrărilor¹⁴. Se alătură acestor comunități posesoare ale unor clădiri cu destinație școlară, încă 12 parohii în care se ținea școală, de către preot în una din încăperile casei parohiale.

⁸ Ioan Pop, *Situarea învățământului pe teritoriul regimentului II de graniță în preajma revoluției de la 1848-1849*, în *Arhiva Someșană (Studii și comunicări)*, Năsăud, nr. 3/1975, p. 53.

⁹ Arhivele Naționale. Direcția Judejeană Bistrița-Năsăud (în continuare ANDJBN), fond Vicariatul greco-catolic al Rodnei, dosar 125/1859, 138/1860; V. Șotropa, dr. N. Drăguț, *Istoria școlelor năsăudene*, Năsăud, 1913, p. 29; I. Pop, art. cit., passim.

¹⁰ Ștefan Moldovan, *Însemnare. Protocolul vizitajunilor canonice a Vicariatului Hătegului începând de la 15 Noemvrie anului 1852 până în 13 ianuarie 1853, respectiv până la 31 ianuarie 1873 zisă în care s-a conchis vizitajuna prima cu vizitajuna] Besericilor din Hăteg*, manuscris inedit identificat de Lumină Wallner Bărbulescu în Arhivele Episcopiei Greco-Catolice de Lugoj, fond *Episcopia greco-catolică de Lugoj*, passim.

¹¹ Gh. Naghi, art. cit., pp. 425-430.

¹² Camelia Vulea, *Rețeașa școlară în vicariatul greco-catolic Hăteg între anii 1849-1867*, în *Sargeșia*, Deva, XXX, 2001-2002, p. 528.

¹³ ANDJhdD, fond Vicariatul greco-catolic Hăteg, 4/1856 f. 1-4.

¹⁴ Ibidem, 2/1857 f. 22, 2/1858 f. 28-29, 2/1862 f. 25, 2/1863 f. 18-19.

Dacă în ceea ce privește problema localurilor de școală deosebirile sunt vizibile, inventarierea dotării acestora relevă o situație asemănătoare pentru cele două regiuni. În general școlile dispuneau de obiectele strict necesare desfășurării procesului de învățământ: mese, scaune, tablă, rechizite și manuale școlare, însă în cele mai multe cazuri mobilierul era degradat și insuficient. O deficiență întâlnită în învățământul hațegan a fost lipsa proprietăților funciare. Nu se poate pune problema existenței aşa-numitor grădini de pomărit, în condițiile în care parohiile nu dispuneau de suprafețe de pământ pe care să se edifice școala. În vicariatul Rodnei dotarea școlilor cu pământuri a fost reglementată în timpul existenței regimentului II de graniță, ceea ce a făcut ca acestea să dețină proprietăți, respectiv grădini școlare din a căror suprafațe o parte era destinația școlilor de pomărit¹⁵.

Una din caracteristicile învățământului elementar era conținutul religios al acestuia, care se desprinde din obiectele de studiu și manualele utilizate. Cele mai solicitate manuale pentru școlile din cele două vicariate erau: *Abecedarul* de Blaj și Viena, *Istoria biblică*, *Catehismele (mici și mijlocii)*, *Legendare* și *Cărți de aritmetică*. În ambele vicariate se constată precaritatea înzestrării cu manuale școlare, adesea numărul acestora nefiind proporțional cu numărul elevilor sau, atunci când ele există, se află într-o stare avansată de uzură. Cu concursul vicarilor, preoții și dascălii s-au angajat, între anii 1850-1860, într-o susținută campanie de procurare a manualelor necesare¹⁶. În pofida interesului crescând pentru îmbunătățirea procesului de învățământ, instrucția în școlile primare, de multe ori, nu depășea simpla buchisire, citirea și aritmetică, învățarea catehismului și a cântărilor bisericești. Planul de învățământ punea accent pe latura formativă a procesului instructiv-educativ, dovedă fiind îmbogățirea cunoștințelor elevilor cu unele deprinderi practice. Acestea erau însușite în cadrul orelor de economie și a practicii efectuate în grădina școlii.

Asigurarea unei bune funcționalități a procesului de învățământ depindea în mare măsură de prezența unor persoane calificate și cu vocație pentru misiunea de dascăl. Modalitatea de instituire a învățătorilor, care s-a impus în ambele vicariate, a fost cea a numirii lor. Pe valea Rodnei, în perioada 1851-1858, numirea se făcea de către guvern la propunerea ordinariatului, pentru ca după 1858 guvernul să cedeze acestuia dreptul de a institui învățătorii populari și triviali și de a acorda decretele de numire. Spre guvern vor fi trimise spre aprobare numai decretele directorilor și a învățătorilor de la școlile principale, cum era școala normală din Năsăud¹⁷. Pentru aceeași perioadă, în vicariatul Hațegului nu se poate vorbi de o procedură propriu-zisă de instituire a învățătorilor, întrucât calitatea de dascăl revenea preotului¹⁸. Din anul

¹⁵ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, dosar 125/1859, 138/1860.

¹⁶ Ibidem, 124/1859 f. 11-17, 20-29, 32-39; 125/1859 f. 46-47, 70-71, 92, 108-109; ANDJHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 2/1858 f. 21-22, 20.

¹⁷ ANDJBN, fond *V. Șotropa*, dosar 381 f. 357.

¹⁸ Vizitațiunile canonice efectuate între anii 1852-1855 de către vicarul Ștefan Moldovan evidențiază faptul că rolul de învățător era deținut de către preotul satului – vezi I. Radu, op.cit., p. 67; A. A. Rusu, *Un manuscris inedit al lui Ștefan Moldovan privitor la Tara Hațegului la mijlocul secolului al XIX-lea*, în "Sargeșia", XX, 1988-1991, p. 224; Șt. Moldovan, *Însemnare...*, passim.

1856, după ce prima promoție de învățători a absolvit cursurile preparandiei hațegane, episcopia începe să fie preocupată de remedierea unei lacune majore a învățământului din zonă, numind dascăli calificați.

Procedura de ocupare a unui post de învățător, atât în Hațeg cât și în Tara Năsăudului, era următoarea: episcopia anunța stațiunile dăscălești vacante prin intermediul circularelor, stabilind și un termen limită pentru depunerea dosarelor candidaților¹⁹. Urma anunțarea candidaturilor și depunerea dosarelor de către aspiranții la un post de învățător după ce în prealabil obținuseră acordul vicarului²⁰. Dosarul cuprindea documentele școlare care să ateste nivelul de instrucție al candidatului (atestate despre absolvenția școlii sătești, triviale, normale sau a gimnaziului), șanse reale având posesorii a căt mai multe atestate școlare²¹. Se mai anexau atestate privind purtarea morală și politică eliberate de antistitile locale, iar pentru candidații din vicariatul Rodnei dosarul putea să fie completat și cu alte acte: atestat privind calificarea în scrierea română și germană, aplecarea înspre dăscălie, atestat care să confirme o vechime oarecare în învățământ și, nu în ultimul rând, atestat referitor la situația materială precară, favorizați în multe situații fiind orfanii de tată²². Evoluția particulară a vicariatului de Hațeg a făcut ca ultimele categorii de acte menționate să fie solicitate abia după anul 1867 când se poate vorbi de existența unei rețele școlare autentice. Numirea unui candidat era condiționată de consistența dosarului și recomandarea vicarului.

Tinerii aspiranți la un post de dascăl și-au însușit temeinic și într-un interval de timp relativ scurt cerințele impuse de Ordinariile din cele două episcopii în jurisdicția cărora se aflau cele două vicariate. Dacă în prima parte a perioadei neoabsolutiste, în condițiile inexistenței unor instituții pedagogice, episcopiile nu au impus criteriul absolvenții studiilor de specialitate, spre sărșitul anilor '50, după ce de pe bâncile celor două preparandii au ieșit primele generații de dascăli calificați, nu s-a mai acceptat ocuparea stațiunilor dăscălești vacante decât de către absolvenții acestora. Neoabsolutismul aduce, aşadar, și uniformizarea exigențelor formulate de forurile ecclaziastice în drept în privința pregătirii profesionale a pretendenților la un post de învățător.

În timp ce în vicariatul Hațegului înființarea preparandiei²³ (1854) a reprezentat debutul preocupărilor pentru o pregătire riguroasă și sistematizată a pretendenților la dăscălie, în celălalt vicariat îmbunătățirea calității pregătirii învățătorilor năsăudenii începuse cu mult timp înainte. În virtutea tradiției inaugurate în timpul vicariatului lui

¹⁹ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 28/1851 f. 40, 100/1857 f. 6, 8, 10, 14, 15, 18; ANDJHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 2/1857 f. 50, 58, 59; 2/1858 f. 15-16.

²⁰ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 42/1852 f. 1; 100/1857 f. 21, 22; ANDJHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 2/1857 f. 58, 59; 2/1858 f. 11-12, 13-14; 2/1860 f. 1, 2-3.

²¹ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 28/1851 f. 40; ANDJHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 2/1860 f. 19-20.

²² Consistoriul episcopal a avut în vedere faptul că majoritatea candidaților năsăudenii la o stațiune dăscălească provineau din familiile de foști grăniceri. Favorizarea orfanilor de tată în ocuparea unui post de învățător poate fi considerată o recompensă morală pentru serviciile prestate de părinți în slujba monarhiei vezi ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 100/1857 f. 8, 10, 14, 15, 18.

²³ Ioachim Lazar, *Din activitatea Preparandiei din Hațeg (1854-1857)*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie*, Cluj, XXIX, 1989, passim; Idem, *Învățământul pedagogic hunedorean între 1849-1883*, în *Sargeșii*, XXV, 1992-1994, passim.

Marian²⁴, până la înființarea preparandiei în anul 1858²⁵, în Năsăud s-au desfășurat, pe lângă scoala normală, două cursuri preparandiale între anii 1849-1850 și 1855-1856²⁶. Cu o durată de șase luni, cursurile au contribuit la creșterea numărului dascălilor calificați în regiune. Astfel, potrivit unui raport întocmit în toamna anului 1857 de vicarul Rodnei, Macedon Pop, dintr-un număr de 39 de școli primare 21 dispuneau de docenți care urmăseră cursurile preparandiale înainte sau după 1849²⁷. Activitatea preparandiei hațegane a permis acestei zone să recupereze, relativ rapid, handicapul absenței școlilor și a învățătorilor specializați, înregistrat la începutul epocii vizate. Întocmirea unei statistici asupra celor 20 de școli care funcționau în 1858 evidențiază un real progres detectabil în faptul că 10 dintre ele aveau ca învățători absolvenți preparandiali²⁸.

Statutul de învățător a reprezentat pentru mulți tineri o sansă de a-și depăși condiția și de a dobândi o poziție socială apreciată în comunitate, deși veniturile materiale erau, în epocă, modeste. Statul s-a rezumat la inițiative legislative lăudabile în plan școlar, lăsând pe umerii comunității bisericești povara întreținerii materiale a școlii. Acesteia i-a revenit și obligația asigurării salariului învățătorului, condiția materială precară a satului reflectându-se în retribuții insuficiente unui trai decent. În satele de pe valea Rodnei retribuirea dascălului, cu toate că existau fonduri școlare comunale²⁹, se făcea, în perioada analizată, din banii casei comunale, în Tara Hațegului plăta asigurându-se prin contribuția sătenilor care dădeau mici sume de bani, cantități de bucate, lemne de foc sau zile de lucru. Quantumul sumelor se stabilea printre repartiție anuală acesta variind de la o parohie la alta în funcție de situația economică a locuitorilor. Astfel, în Merișor, în 1857, învățătorul primea 40 cr./familie și 7 stânjeni de lemn, în Grădiște fiecare fum dădea 20 cr. și un stânjen de lemn, în Fârcădimul de Sus, în 1856, câte 30 cr./fum, în Uricani-Hobiceni se plăteau 30 cr./casă³⁰. Pe lângă lemne de foc, adeseori, plata învățătorului era completată cu mici cantități de bucate sau zile de lucru. În anul 1852, în Subcetate învățătorul, care era preotul din sat, pretindea și prima ca plată doar o mieră de cuceruz de la fiecare elev, iar în Clopotiva preotului-învățător i se presta căte o zi de lucru de la fiecare casă³¹. Uneori, atunci când dascăl era preotul acesta învăță copiii "fără oarecare remunerăriune"³². În funcție de numărul locuitorilor, salariile învățătorilor variau între 40-70 fl.: în Șerel și Cârneaști

²⁴ Aceasta a inițiat, începând cu 1 noiembrie 1837, desfășurarea unui curs preparandial de șase luni. Personal a organizat și jinut cinci astfel de cursuri până în anul 1842, opera sa fiind continuată de Moise Panga până în 1848. Vezi V. Șotropa, N. Drăgan, *op.cit.*, p. 115.

²⁵ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 108/1858 f. 58.

²⁶ V. Șotropa, N. Drăgan, *op.cit.*, pp. 117-119.

²⁷ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 101/1857 f. 12-23.

²⁸ ANDJHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 2/1857 f. 50, 58, 59.

²⁹ Fondurile școlare comunale s-au înființat în vicariatul Rodnei din inițiativa lui Marian, în 1838, ele urmând a se constitui din veniturile obținute prin arendarea dreptului de căciunărit pe cele trei luni de toamnă. Din acestea comunitatea urma să plătească salariul învățătorului, să cumpere rechizitele școlare și să întrețină edificiile școlare. Până la deplina completare a acestoarei, toate aceste cheltuieli aveau să fie suportate din banii comunali. vezi V. Șotropa, N. Drăgan, *op. cit.*, p. 89; Lazăr Ureche, *Fondurile grănicerești naștiudene (1851-1918)*, Cluj, 2001, p. 30.

³⁰ I. Radu, *op.cit.*, pp. 206, 213, 337.

³¹ *Ibidem*, p. 186.

³² ANDJHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 4/1856 f. 2.

învățătorul primea 40 fl., în Ciula Mare 52 fl., în Uricani-Hobiceni plata urca la 70 fl. în anul 1859³³. Existau și exceptii, deși puțin credibile, când salariul învățătorului se stabilcea la 100 fl. așa cum se pare că se întâmpla în Șerel³⁴. Au fost și cazuri nefericite în care învățătorul a fost nevoit să părăsească școala deoarece nu mai fusese plătit. Stabilirea cuantumului retribuției învățătorului de către comunitate l-a lăsat pe acesta la cheremul sătenilor. Pentru a ușura sarcina întreținerii școlii și a învățătorului, în această perioadă, se fac încercări de constituire a unor fonduri școlare, sătenii donând³⁵ spre acest scop dobânda împrumutului de stat din 1854, venitul celor trei luni de cărciumărit, mici parcele din pământul comunals, părți de pădure, cantități de cereale sau lemne de foc.

În vicariatul rodnean o serioasă deficiență o constituia problema salarizării. În 1857, într-un raport către episcopie, M. Pop sublinia acest aspect, arătând că în unele parohii remunerajile dăscălești nu cunoșcuseră nici o îmbunătățire de la înființarea școlilor, cu toate că între timp avusesese loc o serioasă devalorizare a monedei austriece. Se întâlneau încă salarii de 15-20 fl., în timp ce majoritatea lor se încadrau între 40-70 fl., cel mai mare salar de învățător primar avându-l doar docentele din Năsăud – 100 fl³⁶. Sensibilizată de aceste realități, episcopia de Gherla va recomanda în același an grabnica îmbunătățire a salariilor, a căror cuantum să fie ridicat la 100 fl. în toate satele³⁷. Începând din anii 1857-1858 se poate sesiza o ușoară creștere salarială la nivelul întregului vicariat, dar aceasta este departe de a atinge valoarea cerută de episcopie. În câteva dintre marile comunități: Borgo-Bistrița, Borgo-Tiha, Sâangeorgiu, Maicru retribuția va ajunge la 70-80 fl., însă în cele mai multe a rămas sub 50-60 fl., pentru ca în satele mai mici: Bichigiu, Găureni, Poieni, Rebra, Parva, Suplai, Gledin, etc. să se mențină între 20-30 fl.³⁸. Veniturile învățătorilor erau completate de cele mai multe ori de asigurarea lemnelor de foc și de dreptul folosirii grădinii școlare, dar spre deosebire de zona Hațegului, dascălii nu primeau bucate drept plată.

Dacă în primii ani ai deceniului săse al secolului al XIX-lea, atât în satele rodnene cât și în cele hațegane, se mai întâlneau cazuri în care erau preferați învățători cu o slabă pregătire profesională dar care aveau pretenții materiale modeste, în ultimii doi-trei ani fenomenul cunoaște un recul. Prezența în număr tot mai mare a unor învățători calificați și continuarea demersurilor episcopilor în acest sens, au făcut ca remunerația dascălilor să cunoască un curs ascendent după anul 1860.

În ciuda unor evidente diferențe în ceea ce privește organizarea sistemului școlar, frecvența și școlarizarea au reprezentat o constantă a preocupărilor vicarilor din Hațeg și Năsăud. Dacă majoritatea problemelor cu care învățământul năsăudean s-a confruntat în perioada menzionată cunosc o oarecare rezolvare sau atenuare, absenteismul școlar se dovedește a fi un impediment greu de înlăturat. O evidență aproximativă asupra

³³ I. Radu, *op.cit.*, p. 337.

³⁴ A. A. Rusu, *op.cit.*, p. 263-264.

³⁵ ANDHdD, fond *Vicariatul greco-catolic Hațeg*, 2/1857 f. 77; 2/1859 f. 2, 3, 12-46, 53-55, 57-58, 61-62, 65-82.

³⁶ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 112/1858 f. 6.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, 101/1857; 125/1859; 136/1860; fond *V. Șotropa*, 381 f. 352-354.

situatiei frecvenței școlare relevă că din numărul total al copiilor de vîrstă școlară doar jumătate frecventau cursurile elementare, pentru ca spre sfârșitul deceniului, procentul să se ridice la 65%. Materialul documentar nu permite o evidență a frecvenței pentru vicariatul Hațegului întrucât, în această perioadă, avem de-a face cu cristalizarea rețelei școlare. Școala va trebui să învingă numeroase pieci deoarece mentalitatea țărănească tradițională ignora sau cel puțin minimaliza necesitatea și utilitatea operei de instruire școlară. Oamenii considerau că ceea ce a fost bun pentru ei va fi și pentru copiii lor.

Vinovați de frecvența redusă și lipsită de continuitate erau, în primul rând, părinții care preferau să-și rețină copiii acasă, antrenându-i la muncile gospodărești și agricole. Situația familială grea, grevată de sărăcie și uneori de lipsa unuia dintre părinți, cazurile de imbolnăviri reprezentau tot atâtea motive care accentuau absenteismul școlar. Statul a intervenit în vederea reglementării acestei probleme prin legea obligativității școlare din 13 mai 1857 nr. 6813. Astfel, se stabilea obligativitatea frecvențării școlii de către copiii de ambele sexe, cu vîrstă cuprinse între 6-12 ani (școala elementară) și 12-15 ani (școala de repetiție), de la sate și orașe, prevăzând pedepse pentru părinții ce se opuneau⁹⁹. Preocupările autorităților civile și ecclaziastice, precum și implicarea statului au avut ca efect modificarea atitudinii comunităților față de școală, sesizabilă și într-o îmbunătățire a frecvenței școlare în anii 1857-1860. Avantajul câștigat în acești ani prin susținute eforturi se va risipi în anii liberalismului când frecvența școlară va cunoaște un puternic recul.

La o cercetare atentă, deceniul neoabsolutismului se poate segmenta în două etape dacă avem în vedere criteriul politică școlare promovate de către statul austriac față de învățământul elementar românesc. Astfel, o primă etapă s-a derulat între anii 1850-1858, caracteristica principală fiind tendința de a perpetua implicarea statului în coordonarea și orientarea învățământului. Noutatea o reprezintă faptul că statul își asociază biserică la conducerea treburilor școlare. A doua etapă corespunde anilor 1858-1860 când statul recunoaște principiul confesional în organizarea învățământului primar, efect al Concordatului din 1855, ceea ce a echivalat cu intrarea școlilor elementare în apanajul bisericii. Regimul neoabsolutist, cu toate deficiențele sale sub aspect politic, a oferit o deschidere fără precedent în plan cultural-școlar. Legislația epocii a contribuit la trasarea unor direcții de evoluție, la stabilirea unor principii moderne de organizare școlară, precum cel al obligativității învățământului primar sau cel al obligativității frecvenței școlare. Români, pentru care școala a reprezentat una dintre cele două instituții recunoscute de autorități, au interpretat prevederile progresiste ale noii legislații în sensul consolidării autonomiei confesional-școlare, condiție esențială a conservării identității naționale. Sub patronajul bisericii, utilizând părghiiile oferite de politica oficială școlară, școala elementară românească greco-catolică a reușit să-și mențină un ridicat grad de autonomie pe întreg parcursul deceniului neoabsolutist.

⁹⁹ ANDJBN, fond *Vicariatul greco-catolic al Rodnei*, 138/1860 f. 88-90; *Dicționar cronologic. Educația, învățământul, gândirea pedagogică în România*, București, 1978, p. 112.

BISERICA ROMANO-CATOLICĂ MAGHIARĂ LA 1848. STAT ȘI BISERICĂ ÎN VIZIUNEA EPISCOPULUI DE CENAD HORVÁTH MIHÁLY

ATTILA VARGA

(Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca)

Așa cum remarcă și istoricul maghiar Gabriel Adriányi, în Ungaria sec. al XIX-lea, cu precădere în preajma revoluției de la 1848, își face simțită prezența o afirmare deosebită a spiritului liberal care a și conturat o opinie publică puternică, iar, în strânsă conexiune cu aceasta, s-a mai impus și acel naționalism maghiar de orientare radicală. În opinia unor mari reformatori precum contele *István Széchényi* sau *Lajos Kossuth*, Ungaria era văzută ca o țară aflată între influența germană și cea slavă, iar acestui pericol al topirii, respectiv al pieirii națiunii, i s-a contrapus credința într-un viitor strălucit al *Ungariei Mari*, credință care a și impulsionat acea atitudine inflexibilă și radicală favorabilă unei hegemonii politice și spirituale în țările Sfintei Coroane, totul fundamentat pe principiul dinastic al dreptului istoric. Acest naționalism a pedalat pe ideea de unitate și uniformizare, vizând în primul rând *sfera culturală* prin impunerea limbii maghiare în locul limbii latine, atât în Ungaria cât și în vechile ei teritorii de coroană, apoi *sfera politică* prin refacerea unității odată cu readucerea teritoriilor pierdute și, nu în ultimul rând, *sfera bisericescă* prin reunirea episcopilor și a mitropolilor romano și greco catolice din Ungaria, Croația, Slovacia și Transilvania sub autoritatea Primatului de Esztergom¹. Dacă pe măsura derulării evenimentelor revoluționare de la 1848 idealul unificării politice și culturale se destramă, rămânea de îndeplinit acel mare deziderat al *unificării spirituale*, aceasta ca o compensație pentru eșecurile anterioare.

Evenimentele revoluționare ce au avut loc în Ungaria anilor 1848-1849 au impulsionat proiectele de unitate și de consolidare a bisericii, dar în același timp, au și divizat spiritele ecclaziastice, cel puțin în prima parte a revoluției. Dacă clerul inferior a simpatizat cu ideile revoluționare de la început și până la sfârșit, elita ecclaziastică maghiară a manifestat o atitudine oscilantă. În prima fază a revoluției, ea a rămas atașată Curții Vieneze, aceasta în condițiile în care ierarhii ocupau poziții importante în forurile superioare precum Sfatul Guvernial sau Camera Magnaților². Datorită pozițiilor cheie pe care le dețineau, ei se bucurau de o influență politică și economică deosebită. Erau și mari proprietari funciari destul de reticenți la ideile de reformă care le-ar aduce prejudicii acelor venituri importante de care dispuneau. Asemenea reforme, spre

¹ Octavian Bărlea, *Mitropolia Bisericii române unite*, p. 26.

² Elemér István, *A magyar katolikus egyház 1848 és 1849-ben*, pp. 7-31.

exemplu, ar fi condus la pierderea domeniilor urbariale date în folosință țărănilor în schimbul plătirii dijmei. Conform unci statistici efectuate în anul 1840, veniturile ierarhilor superiori maghiari atingeau cifre considerabile, spre exemplu, veniturile arhiepiscopului de Esztergom erau estimate la 400-500.000 de forinți³. În plus, în condițiile în care ierarhii erau și oameni politici, iar numirile în funcție erau aprobate de Curtea Vieneză, cei instalați trebuiau să urmeze interesele și politica Vienei. Până în toamna lui 1848, nu s-a pus problema unei rupturi de Curtea Vieneză. În luniile septembrie-octombrie 1848, intervine și acea ruptură politică la care au subscris mulți dintre reprezentanții înaltului cler maghiar. Cauzele separării de Viena au fost multiple: în primul rând, hotărârile parlamentului de la Budapesta de înființare a unei armate separate de honvezi, elaborarea unui buget separat, emisarea de bancnote proprii și, nu în ultimul rând, măsurile proprii de centralizare care trebuiau să asigure unitatea teritoriilor de coroană, inițiative percepute de Viena ca fiind măsuri ofensatorii ce puneau în pericol siguranța și stabilitatea imperiului. Aceleasi măsuri au stârnit reacția celorlalte naționalități, mai ales a croaților lui Jelacic, naționalități care, aşa cum bine remarcă și academicianul maghiar Domokos Kosáry, *au atins același nivel de aspirații și de maturizare politică ca și maghiarii.*

Adeziunea largă a înalților ierarhi catolici maghiari la tabăra revoluționară se produce odată cu abdicarea lui *Ferdinand de Habsburg* și încoronarea *arhiduceului Franz*, la 2 decembrie 1848, aceasta în condițiile în care generalul *Windischgrätz* a înăbușit răzmerița începută în Viena pe data de 6 octombrie, reușind astfel să devină unul din personajele influente care au trasat noul curs politic al Curții Imperiale. Maghiarii au refuzat să-l recunoască pe noui împărat ca și rege al lor, căci nu fusese încoronat și cu coroana Sf. Ștefan și astfel nu mai oferea nici o garanție că are de gând să reprezinte mai departe și interesele Ungariei. Temerile lor se confirmă în condițiile în care, sub asediul intens al croaților lui Jelacic, împăratul nu intervine în favoarea maghiarilor. În aceste condiții, clerul superior maghiar a fost acela care a încercat, pentru ultima dată, să evite ruptura definitivă de Viena. În acest sens, este trimisă la Olmütz o delegație formată din trei persoane: *episcopul Fagarasy*, fost capelan la Curtea Vieneză, *Iános Hám* și episcopul de Cenad *József Lonovics* care a și fost autorul memorandumului care trebuia înaintat împăratului. Prin aceasta, s-a încercat să se obțină sprijin politic și militar împotriva croaților, dar delegația a fost respinsă, clericii fiind acuzați că încearcă să arunce răspunderea situației pe seama împăratului. Din acest moment, blocul ierarhilor maghiari se fisurează, mulți dintre ei trec de partea revoluției, iar cei care decid să-și păstreze vechea poziție o fac din loialism dinastic, aşa cum reiese și din memoriile Primatului *Iános Hám*, scrise atât în perioada revoluției, cât și după încheierea ei⁴. Atât *Scitowszky* cât și *Iános Hám* au dat curs cererii generalului Windischgrätz, imediat după ocuparea Budapestei, de elaborare a unei circulare bisericesti, prin care clerul și

³ *Statistik Des Österreichischen Kaiserstaates* 1840.

⁴ Schefler Iános, *Hám Iános Szatmári püspök emlékirata 1848-1849*, Budapest, 1928.

credincioșii să fie chemați să depună jurământ de fidelitate față de împărat. Hotărâți fiind să rămână fideli împăratului și refuzând să fugă din fața trupelor austriece, ambii au consimțit la aceasta. Circulara a apărut ulterior în ziarele *Religio* și *Nevelés*, iar, pe baza ei, ambii ierarhi au fost acuzați de trădare, averile le-au fost confiscate, iar pe numele lor s-au emis decrete de arestare. În atare situație, atât *Scitowszky* cât și *Hám* vor fi obligați să fugă din Ungaria, *Hám* se va refugia la Viena, iar în postul său de Primat al Ungariei va fi ales, în ianuarie 1849, episcopul de Cenad *Horváth Mihály*, cel care ulterior, așa cum se va vedea, în guvernul Szemere-Bertalan va fi ales ministru cultelor și al instrucțiunii publice. Dacă ulterior, după încheierea revoluției, *Scitowszky* va reveni imediat în Ungaria, instalat fiind în funcția de Primat, așa cum s-a amintit deja, *Hám* va rămâne mult timp la Curtea Vieneză în grajiile căreia a fost mereu. Așa cum se poate remarcă în memoriile sale, încă din perioada războaielor napoloniene s-a dovedit a fi un fidel al Curții. Sub presiunea evenimentelor, Casa Regală s-a retras atunci la Eger, iar *Hám*, tânăr teolog pe-atunci, a fost rugat să facă zilnic căte o slujbă reginei *Maria Ludovica*. Ulterior este recompensat pentru serviciile sale, fiind numit ca și *Fagarasy* capelan la curte, iar apoi, când guvernul revoluționar îl propune pentru ocuparea scaunului episcopal vacant de Eger, Curtea intervine și-l instalează la Esztergom, ocazie cu care devine și Primat al Ungariei.

În luna ianuarie 1849, Budapesta este ocupată de trupele austriece. În aceste condiții, autoritățile maghiare în frunte cu Lajos Kossuth se retrag la Debrecen, întrucât era localitatea situată la cea mai mare distanță de armata imperială. Aceasta era un veritabil centru al calvinismului și, în același timp, un simbol al rezistentei contra habsburgilor catolici. Actul fundamental din 4 martie 1849 le-a dat maghiarilor un impuls de a continua rezistența cu îndărjire, aceasta mai ales în condițiile în care Ungariei își se luau vechile drepturi, contestându-i-se: Croația, Slavonia, Dalmatia și Transilvania. Maghiarii au răspuns pe data de 14 aprilie 1849 când, în biserică reformată din Debrecen se dă o *proclamație de independență*, declarându-se destituită Casa de Habsburg. Situațiile excepționale cereau măsuri excepționale. Prin urmare, noul curs politic este inaugurat odată cu instalarea guvernului Szemere-Bertalan, pe data de 2 mai 1849. Între alte figuri remarcabile ale sale precum ministru de finanțe *Duscheck Ferenc* sau cel al comunicațiilor, *Csány László* s-a impus și personalitatea celui care a fost *Horváth Mihály*, ministru al cultelor și episcop de Cenad, aceasta începând cu data de 25 iunie 1848.

În contextul presiunii trupelor austriece care amenințau periculose revoluția maghiară, guvernul *Bertalan* s-a proclamat ca fiind unul revoluționar, de orientare republicană, total opus aspirațiilor monarhistice. El a decis să urmeze orientarea democratică în spiritul căreia promitea să elaboreze legile. Dacă în decembrie 1848, odată cu incoronarea arhiduceului *Franz* s-a produs ruptura politică de Viena, acum, sub guvernul *Bertalan*, prin aportul ministrului cultelor *Horváth Mihály*, care din ianuarie 1849 așa cum s-a mai amintit a fost numit și Primat al Ungariei, se impune tentativa unei noi rupturi, de data aceasta de Sfântul Scaun, o ruptură religioasă ale cărei ecouri se vor mai auzi încă multă vreme și după încheierea revoluției. *Horváth Mihály*, pe lângă

cariera politică, a fost și un istoric de prestigiu, o figură complexă a timpului său extrem de controversat, prea idealistă și prea puțin înțeleasă de contemporanii săi. Studiindu-i opera istorică și scările intime, s-ar putea spune, fără nici o exagerare, faptul că a fost un *om al contrastelor*, ierarh al Bisericii Romane, dar adversar al fastului, al ierarhiei și a politicii prea conservatoare promovată de Pius al IX-lea, mai ales după întoarcerea sa de la Gaeta, catolic de formăție, dar fascinat de ideile puritane promovate de pastorul *Williams Roger*, care a trăit în America în secolul al XVII-lea și ale cărui idei a încercat să le aplique în noua organizare a bisericii catolice din Ungaria. Atrăs de principiul „*biserică liberă într-un stat liber*”, Horváth scoate în mai multe ediții o lucrare cu același titlu cu care î-a contrariat pe contemporani, lucrare care s-a dovedit a fi o veritabilă pleboarie în favoarea unei biserici simple organizată după model puritan, o biserică liberă de orice constrângere venită din sprijinul unei ierarhii superioare străină, care să se amestece în treburile interne ale bisericii catolice din Ungaria⁵. Urmărea, cu alte cuvinte, o *Biserică Națională Maghiară* simplificată și reformată până în temelii, cu lideri aleși pe plan local în funcție de competențe strict spirituale, tocmai pentru a putea fi schimbăți mai ușor în condițiile în care nu corespundeau așteptărilor. Centrul acestei biserici naționale urma să fie Esztergomul, iar desemnarea conducătorilor de parohii urma să se face în cadrul unor *ședințe sau adunări generale*, la care să participe atât clerici cât și laici, reprezentanți ai comunității. Datorită poziției sale și a ideilor prea liberale la care a subscris, Horváth a fost un personaj care a creat multă neliniște Sfântului Scaun. Nuntiul apostolic Viale Prela însuși, într-un raport trimis Vaticanului, îndemna la multă precauție în ceea ce privește persoana Primatei *Horváth Mihály*. El mărturisea faptul că acesta a prezidat la un moment dat o adunare preoțească, în care a ridicat cu mult curaj și cu multă însuflețire problema eliminării veșmintelor liturgice, pledând pentru ca și clerul inferior să fie mai „liber” în raport cu episcopatul. Declarația sa din data de 21 iunie 1849, jînuită în limba maghiară, reliefază dorința arătoare a sa ca și biserică romano-catolică din Ungaria să îmbrace forme democratice⁶. A criticat cu vehemență faptul că Viena s-a implicat prea mult în treburile interne ale bisericii, numind pe criteriu politic în funcțiile bisericicești superioare persoane incompetent, interesate mai mult de politică decât de partea spirituală a bisericii. Pentru a promova mai eficient sentimentul național maghiar, pentru a reuși să îmbunătățească situația internă a bisericii, el a văzut ca inevitabilă ruptura de Viena, aliată cu Sfântul Scaun, a cărui poziție intransigentă față de ideile liberale ale timpului l-a nemulțumit profund. Pentru a reuși să-și pună în aplicare planul de a obține *biserică națională maghiară* cu organizare proprie, ruptă de ierarhia Sfântului Scaun și independentă de absolutismul austriac, Horváth convoacă pentru data de 20 august 1849 o ședință generală la care să participe atât laici și clerici⁷. Intenționa să pună din

⁵ Hermán Egyed, *A katolikus egyház Magyarországon 1914-ig*, München, 1973, pp. 398-399.

⁶ Horváth Mihály, *Magyarország függetlenségi története 1848 és 1849-ben*, pp. 122-130.

⁷ Horváth Mihály felhívása, 21 iunius 1849.

nou problema scoaterii celibatului, a veșmintelor liturgice, folosirea limbii maghiare în biserică și, nu în ultimul rând, ruptura de Vatican. În opinia sa, pentru a asigura bunul mers al lucrurilor, trebuie aplicat fără dar și poate principiul lui Williams Roger „biserică liberă în stat liber”, care constituie ”coloana vertebrală” a societății moderne organizată eficient și ideal⁸. El mărturisea cu sinceritate faptul că, din cauza nepotismului și a intereselor personale obscure, care erau atât de actuale, era necesar ca Biserica și Statul să-și urmeze fiecare drumul propriu. Statul să nu se amestece în treburile interne ale bisericii, iar Biserica la rândul ei să nu aibă în vedere nimic altceva decât vocația ei pur spirituală. Horváth a căutat de fiecare dată să pună față în față Biserica și Statul, demonstrând importanța crucială a primeia dintre ele. Spunea ca Biserica-spiritualul-oferă libertate internă, iar statul-materialul-libertatea externă. Chiar dacă Statul și Biserica trebuiau să rămână două sfere diferite, cu principii, lideri și organizare separată, ele, în opinia lui Horváth Mihály, formau totuși un ansamblu a cărui punct de legătură este chiar omul, ce aparține ambelor sfere, ele având datoria să-i asigure libertate și ordine. „Religio est res liberima” spunea Lactantius, aforism la care Horváth a subscris totalitatem. Ideile sale nu s-au materializat datorită intervenției trupelor ruse care au înfrânt revoluția maghiară, dar impactul lor a fost puternic și de durată, cel puțin asupra nouului Primat Scitowszky, care s-a temut mereu de o posibilă materializare a acestor idei radicale. În anul 1857, auzind faptul că fostul primat ar dori să revină în țară după un lung exil, Scitowszky a replicat categoric, considerând faptul că, atât timp cât el este Primat, Horváth nu are ce căuta în Ungaria, tocmai datorită rupturii pe care a încercat să facă în biserică, ruptură pe care doar Providența a impiedicat-o în ultima clipă. Marcat profund de această idee a rupturii în biserică, Scitowszky s-a dovedit mereu extrem de reticent atunci când, în teritoriile de coroană, s-a pus problema autonomiei bisericești fată de Scaunul de Esztergom. În cazul Transilvaniei, așa cum se știe deja, el a acceptat restaurarea mitropoliei unite, dar a insistat mereu în ceea ce privește păstrarea autoritatii primăiale. În ceea ce-l privește pe Horváth Mihály, el va reveni pâna la urmă în Ungaria în anul 1867, după un lung exil, însă se va dedica operei istorice în întregime până la moartea sa, în anul 1878. Va fi înmormântat la Budapesta, la cimitirul Kerepes alături de alți revoluționari maghiari, iar ceea ce a scris presa despre el, nu face decât să-l scoată în evidență și mai pregnant pe omul Horváth Mihály, așa cum a fost el în multe ipostaze ale vieții sale: „Episcopus in partibus infidelibus...”.

⁸ Idem, *Szabad egyház a szabad államban*, Budapest, 1868.

GLI STATI UNITI E LE CONDIZIONI DEGLI EBREI NEL REGNO DI ROMANIA: IL RUOLO DI EUGENE SCHUYLER

DANIEL POMMIER VINCELLI

(Università "La Sapienza" di Roma)

L'argomento che abbiamo scelto come titolo del nostro convegno sembra non confarsi anche a una osservazione non attenta e non approfondita della società moderna e contemporanea degli Stati Uniti d'America. I termini Chiesa e Stato e soprattutto i rapporti tra questi due elementi sembrano più appartenere alla dinamica consolidata e conosciuta della storia del nostro continente che a quella americana. La vicenda storica statunitense, che pur profondamente innestata nello sviluppo delle società europee, presenta una propria specificità categoriale ancorché evenemenziale, legata al mero avvenimento storico. Come sottolinea lo storico della early *repubbliche* Gordon S. Wood lo sviluppo della società americana, come concepita e costruita a partire dalla fase rivoluzionaria, segna una drammatica discontinuità con la vicenda europea distruggendo un ordine sociale dato e una gerarchia di rapporti chiusi e costruendo un'identità dinamica ed egualitaria. La fine della dipendenza politica e sociale con la società aristocratica inglese e con il potere della corona britannica spezza il legame con l'anglicanesimo, l'unica vera e propria chiesa – intesa nel senso europeo che diamo a questo convegno – della storia americana. Appare arduo definire una rapporto chiesa-stato nella storia americana quando questi due termini mancano necessariamente anche del rapporto antinomico che ha segnato la storia europea. Esiste una religione di stato negli Stati Uniti d'America? Certamente non esiste. Esiste una chiesa così politicizzata tale da essere diretta espressione del potere politico dominante? Assolutamente non esiste. Quale è la religione prevalente negli Stati Uniti e quali sono gli effetti politici di questa prevalenza numerica? Non mi sembra importante saperlo. Esiste un partito di riferimento al gruppo religioso prevalente nella misura delle democrazie cristiane europee? No certamente. Esiste la religione in politica? Certamente si eppure, con qualche eccezione negli ultimi anni, la storia degli Stati Uniti è priva di una politica religiosa se non quella della massima tolleranza confessionale e della assoluta non ingerenza nelle due sfere del religioso e del politico. Ma allora cosa vuol dire religione in politica negli USA? E' questa una domanda molto complessa alla quale non mi sento pronto a rispondere in queste mie riflessioni iniziali. Cercherò di tracciare qualche elemento applicato al campo delle relazioni internazionali. Esiste una ampia scuola di pensiero storiografica statunitense secondo la quale l'elemento religioso, specificatamente il pensiero e l'atteggiamento ispirato dall'appartenenza religiosa, sarebbero i principi fondanti della visione collettiva

della società americana. In altre parole la percezione di sé e dell'altro sarebbero plasmata secondo dei profondi principi religiosi che intervengono in forma determinante nella vita pubblica statunitense. Il sentimento religioso, protestante ed evangelico nella sua accezione riformata e radicale, sarebbe la base costituente dell'ideologia americana ciò che un noto studioso ha chiamato il credo americano¹. L'oggetto principale del sentimento religioso, ovvero la tendenza al bene e alla salvezza del genere umano e l'attuazione di ogni strumento atto a realizzarlo, sarebbe secondo diversi storici americani anche uno degli elementi fondanti o, in questo caso, delle visioni prevalenti della politica estera americana nell'immagine della sua classe dirigente. *The city upon the hill* descritta nel 1620 da James Whintrop come il destino e l'obiettivo spirituale e terreno della comunità di coloni sarebbe, secondo questa interpretazione, la base dell'eccezionalismo americano e delle politiche dirette verso l'estero "per preservare la Gerusalemme in terra ed estendere la sua grazia su tutta la terra"². Naturalmente tendiamo a pensare la politica estera idealistica americana, altrimenti detta wilsoniana, proprio a partire da Woodrow Wilson nel 1917. In realtà una scuola storiografica revisionista statunitense sostiene che una linea o scuola o tendenza politico-culturale della politica estera americana che per comodità potremmo definire proto-wilsoniana è sempre esistita nella storia degli USA. Animata da una visione religiosa e soprattutto missionaria si è tradotta in una lunga storia di interventi, seppure su scala e di significato incomparabili rispetto al post-1917. La scuola proto-wilsoniana ha fatto sì che questioni come quella della libertà religiosa emergessero in periodi impensati della storia americana. La permeabilità ai gruppi di interesse, il lobbying, della politica estera americana ha inoltre contribuito all'episodio di cui ci occuperemo oggi³.

E proprio in queste riflessioni che ho sentito per la prima volta parlare di Eugene Schuyler primo ambasciatore degli Stati Uniti presso il regno di Romania dal giugno 1880 al novembre 1881 e dell'attività che svolse a favore degli ebrei di Romania.

La figura di Schuyler è senza altro una delle più straordinarie di quella che è nota al grande pubblico come la *gilded age*, l'età dorata dell'America post-guerra civile, un periodo di stasi economica e culturale del paese, segnato dalla corruzione e dalla debolezza del sistema politico. Eppure Schuyler fu uno straordinario intellettuale americano che può essere definito come uno dei primi e più esperti conoscitori americani e occidentali della storia e della cultura dell'Europa Orientale. Traduttore oltre che amico di Tolstoj e Turghenev, fu il primo a proporre la versione in inglese de *I Cosacchi, una storia del Caucaso* nel 1852. La sua opera principale è comunque la *Vita di Pietro il Grande*, pubblicata dopo anni di lavoro in due volumi nel 1884, considerata un classico della storiografia biografica moderna e scientifica sullo Zar e sul periodo Petrino. Come rappresentante diplomatico statunitense fu inviato in Russia, a San Pietroburgo, a Roma, Atene, Costantinopoli e naturalmente Bucarest. Fu anche un esperto linguista e filologo,

¹ Samuel P. Huntington, *American Politics: Promise of Disarray*, Belknap Press, Boston, 1981.

² Walter McDougall, *Promised Land Crusader State*, New York, Basic Books, 1997.

³ Walter Russell Mead, *Il serpente e la colomba. Storia della politica estera degli Stati Uniti d'America*, Milano, Garzanti, 2001.

profondo conoscitore delle lingue locali della sua residenza diplomatica e recensore e divulgatore delle tradizioni letterarie russe e dell'Europa orientale. Curiosamente l'unica monografia disponibile che lo riguarda è stata scritta in italiano da Claudio Isopescu, un nome noto a chi si occupa di rapporti italo-romeni, proprio per rendere omaggio all'attività di Schuyler come filologo romanzo e divulgatore della letteratura romena⁴. Prima di addentrarci nell'analisi della attività di Schuyler a Bucarest come rappresentante del proprio paese occorre però ricordare, in sintesi, quale fosse la condizione ebraica nel giovane principato romeno, successivamente Regno di Romania, nel periodo successivo al 1878, l'anno del riconoscimento sostanziale dell'indipendenza romena. La vicenda storica degli ebrei di Romania nel XIX e XX secolo è ancora oggi una vera e propria nuova frontiera della storiografia romena e sulla Romania. Soltanto negli ultimi anni, dopo decenni di vera e propria rimozione la storia della Romania in età contemporanea comincia ad essere studiata attraverso l'analisi delle condizioni politiche, economiche e sociali della comunità ebraica e della sua collocazione all'interno della società romena. Da vero e proprio rimosso storiografico, l'esperienza storica degli ebrei di questo paese si rivela essere uno strumento di comprensione dei processi di trasformazione della società, delle conflittualità interne, del peso e della collocazione internazionale della Romania. Come scrive Maria Ghitta nella Transilvanian Review "la fine del XIX e l'inizio del XX secolo hanno significato per la Romania anche un periodo dove il problema ebraico ha occupato delle posizioni di rilievo all'interno del dibattito pubblico". Dalle riforme costituzionali e legislative, alle scelte e alle visioni che la nuova classe dirigente romena possedeva sullo sviluppo del paese, dal problema del riconoscimento alla collocazione del paese all'interno del sistema internazionale europeo: tutti questi elementi si catalizzano attorno al problema del peggioramento delle condizioni dei diritti civili delle centinaia di migliaia di ebrei romeni. Abbiamo scelto, per delineare in grande sintesi la condizione ebraica nel regno, tra i tanti un prezioso documento posteriore di venti anni alla missione diplomatica dello Schuyler a Bucureşti. È un *pamphlet* francese scritto da Bernard Lazare e intitolato "Le Juifs en Roumanie" che, pur animato dal sentimento della polemica politica - l'autore è un socialista vicino agli ambienti di Jean Sorel che scriva la post-fazione del volume - racconta con una ricca documentazione e ad ampio raggio il destino collettivo dei sudditi ebrei di re Carlo I⁵. Le informazioni che ne ricaviamo sono che a partire dalla prima indipendenza romena e successivamente sino alla proclamazione del regno e al nuovo secolo, il tradizionale antiebraismo religioso viene sostituito da un sentimento anti ebraico di tipo nuovo, alimentato dagli esponenti politici di tutti e due i principali partiti romeni e motivato da insoddisfazioni economiche e rivendicazioni nazionali - si guardava agli ebrei come avversari e ostacoli allo sviluppo della comunità nazionale - e strutturato attraverso un restrinzione dei diritti civili e politici. Per il socialista Lazare la debolezza della borghesia romena e la politica protezionista scelta dalle classi dirigenti concorrono, in gran parte, a spiegare la nuova ondata antisemita in

⁴ Claudio Isopescu, *Il diplomatico studioso americano E. Schuyler e i Romani*, Freiburg i. Br., Biblioteca Română, 1954.

⁵ Bernard Lazare, *L'oppression des juifs dans l'Europe orientale: les juifs en Roumanie*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1902.

Romania. L'antisemitismo appartiene a tutta la società romena e persino degli autentici liberali come Brătianu e Rosetti, che nel 1848 avevano lottato per l'emancipazione degli ebrei, si arrendono e approvano il famigerato articolo 7 della costituzione romena del 1866 che sanciva come l'acquisizione della cittadinanza romena, la naturalizzazione, fosse garantita ai soli cristiani. Il congresso di Berlino, il consesso internazionale che sancirà l'elezione della Romania a stato sovrano e indipendente, esprimerà nell'articolo 44 del trattato la fine delle discriminazioni basate sulla religione come il *sine qua non* dell'indipendenza romena. Il governo romeno presieduto da Brătianu cambierà l'articolo della costituzione non dando la cittadinanza a tutti gli ebrei ma semplicemente facendo diventare la naturalizzazione un fatto individuale e non collettivo e soprattutto legato ad una iniziativa legislativa *ad hoc*. Con una singolare invenzione giuridica gli ebrei di Romania, nati nel paese e parlanti il romeno, vengono considerati come stranieri non sottoposti a protezione straniera e residenti nel paese e, come stranieri, sottoposti alle legislazioni discriminatorie nazionaliste adottate dai vari governi. Proprio nel 1881 Schuyler nota preoccupato che quello che lui definisce (prendendo a prestito un antico provvedimento del primo ventennio di vita degli Stati Uniti) Alien Act, una legge speciale contro gli stranieri accusati di supportare il nichilismo e adottata su pressione russa dopo l'assassinio di Alessandro II, potrebbe diventare un'arma di discriminazione contraria ai trattati stipulati con gli Stati Uniti. Gli ebrei saranno tra le principali vittime di questo severo provvedimento. In questo contesto la politica estera americana assume, sin da quando il problema della condizione ebraica in Romania diventa un problema del sistema internazionale, un atteggiamento chiaro. Nel tradizionale modo pluralista e talvolta caotico nel quale viene formulata la politica estera americana, da sempre espressione e sintesi di più forze e più interessi, i diplomatici americani ricevono una formidabile pressione lobbistica da parte della comunità ebraica. Alla vigilia della partenza di Schuyler per la Romania il *Board of Delegates on civil and religious rights of the Hebrew* scrive al segretario di stato americano una pesante lettera che diventerà un principio guida nelle relazioni romeno-americane di quegli anni. In questo contesto, in parallelo con la complessa attività dei diplomatici americani in Russia a favore dei cittadini ebreo-americani residenti in Russia o ritornati nel paese e arrestati per renitenza alla leva, Schuyler svolgerà una opera sotterranea e decisa di supporto della comunità ebraica romena oppressa da una legislazione costantemente più restrittiva. La sua permanenza a Bucarest, che durerà sino al 1882 quando si transferirà ad Atene avendo ricevuto la rappresentanza diplomatica anche di Grecia e Serbia, gli permetterà di continuare l'attenta opera di osservazione e intervento, seppur nei ristretti limiti dell'attività diplomatica, che aveva cominciato durante il suo soggiorno in Russia negli anni Settanta quando aveva scritto due nutriti rapporti sulla condizione degli ebrei in Russia⁶. Questa scarsa comunicazione presentata al convegno è la premessa di un ulteriore e più denso approfondimento di un aspetto sconosciuto ma importante della storia contemporanea romena e dell'atteggiamento della politica estera americana verso i problemi religiosi.

⁶ National Archives Record Administration, M 35, Roll 22, Despatches from US Ministers to Russia, 1808-1906, Vol. 22, roll 22, April 28, 1869-Dec. 9, 1870, A.G. Curtin to Hamilton Fish, Secretary of State, *Memorandum A on the Jews in Russia and especially on their removal from Bessarabia*, Jan. 6, 1870.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La storia della presenza di Eugene Schuyler come ambasciatore degli Stati Uniti in Romania e della sua missione a favore della popolazione ebraica è ancora in gran parte da scrivere. Nonostante Schuyler sia stato forse il principale conoscitore delle culture e delle società dell'Europa orientale in America, la sua memoria storica è soprattutto legata all'opera di traduttore e divulgatore della grande letteratura russa negli Stati Uniti. Il suo stesso scritto sulla diplomazia americana sembra accreditargli una visione del lavoro diplomatico abbastanza ristretta e dedicata alla promozione degli interessi commerciali più che dei diritti umani. Tuttavia alcuni elementi, a partire dal recupero della figura di Schuyler compiuto recentemente dallo storico Russell Mead, hanno indirizzato questa ricerca verso il meno conosciuto aspetto politico-diplomatico della biografia dell'intellettuale statunitense. Il contributo qui presentato è soltanto una prima indagine conoscitiva sul ruolo degli Stati Uniti nella complicata vicenda degli ebrei del regno di Romania, questione che appassionò le opinioni pubbliche occidentali negli ultimi decenni del XIX secolo. Soltanto un'ulteriore e approfondita analisi della documentazione della missione diplomatica americana diretta da Schuyler, dal 1880 al 1884, conservata presso i National Archives di Washington potrà dare più informazioni rispetto a quelle contenute nei documenti diplomatici ufficiali che pure mostrano come la questione ebraica fosse una reale preoccupazione del governo federale degli Stati Uniti. Grazie alla collaborazione della professoressa Patricia Herlihy della Brown University che sta lavorando a una monografia sull'argomento, che si intende ringraziare, abbiamo avuto modo di rintracciare un primo segno dell'interesse di Schuyler per la sorte degli ebrei nelle "tere romene" (ma annesse dall'impero zarista) della Bessarabia in un memorandum che indirizzò all'ambasciatore statunitense in Russia. Il testo di Isopescu sebbene non contenga particolari riferimenti all'attività diplomatica di Schuyler, oltre a una piacevole riscoperta di una connessione culturale statunitense-italiano-romena, è una testimonianza di quanto Schuyler contribuì alla conoscenza in Occidente della Romania e della cultura romena.

BIBLIOGRAFIA

- Eugene Schuyler, *American diplomacy and the furtherance of commerce*, New York, C. Scribner's sons, 1895.
 Eugene Schuyler, *Selected essays. with a memoir*, New York, C. Scribner's sons, 1901.
 Bernard Lazare, *L'oppression des juifs dans l'Europe orientale: les juifs en Roumanie*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1902.
 Claudio Isopescu, *Il diplomatico studioso americano E. Schuyler e i Romani*, Freiburg i. Br., Biblioteca Româna, 1954.
 Walter Russell Mead, *Il serpente e la colomba. Storia della politica estera degli Stati Uniti d'America*, Milano, Garzanti, 2001.

Fonti archivistiche e documentali

- National Archives Record Administration, M 35, Roll 22, Despatches from US Ministers to Russia, 1808-1906,
 Vol 22, roll 22, April 28, 1869-Dec. 9, 1870, A. G. Curtin to Hamilton Fish, Secretary of State,
Memorandum A on the Jews in Russia and especially on their removal from Bessarabia, Jan. 6, 1870.
 Library of Congress, Manuscript Division Washington D.C., MMC-1677 at OVSD 0112N, *Papers of Eugene Schuyler*, 1873-1878.
Papers Relating to the Foreign Relations of United States, 1880, Washington, Government Printing Office, 1880.
Papers Relating to the Foreign Relations of United States, 1881, Washington, Government Printing Office, 1882.
Papers Relating to the Foreign Relations of United States, 1882, Washington, Government Printing Office, 1883.
Papers Relating to the Foreign Relations of United States, 1883, Washington, Government Printing Office, 1884.
Papers Relating to the Foreign Relations of United States, 1884, Washington, Government Printing Office, 1885.

ANEXA.

M 35, Roll 22 Despatches from US Ministers to Russia, 1808-1906
Vol 22, roll 22, April 28, 1869-Dec. 9, 1870.

To Hamilton Fish, Secretary of State: Jan. 6, 1870

Answering dispatch No. 14 of 17 Dec. 1869 instructing me to make inquiry in regard to the foundation of a statement that a large number of Israelites in Russia had been banished from their country. I had seen the statement referred to in some of the American newspapers, and in anticipation of your dispatch made investigation into the matter and submit a statement of the facts in the case which is embodied in the enclosed memorandum marked A. In the preparation of the memorandum I availed myself of the services of Eugene Schuyler, Esq. "US consul at Reval, who from his residence in Russia and his knowledge of the language and history of the country, and of its social and political organs, brought to the duty, special qualifications. From the Facts therein set forth it would seem to me that no action on the part of the US would change the policy of the Russian Government in this matter. A. G. Curtin

Memorandum A on the JEWS IN RUSSIA AND ESPECIALLY ON THEIR REMOVAL FROM BESSARABIA

Until recent years the entrance of Jews into Russia was forbidden. The example of Poland, where the Jews, for those times, enjoyed exceptional privileges, deterred Russia from allowing them any advantageous foothold. With the possession, however, of the Western (Polish) provinces, and of Poland proper Russia acquired an enormous Hebrew population of nearly two millions. In Poland proper the Jews have to the rest of the population the ratio of 1 to 8. Their condition was, and still is, very low and degraded, but nearly all the business of those provinces passed through their hands. The old Polish Laws had forbidden the peasants to engage in trade and the nobles thought commerce beneath their dignity. The consequence was that the Jews became a sort of middlemen and monopolized all the trade, and ultimately through their sharpness and the unthrift of their clients both nobles and peasants were distressed and ruined.

In Russia there was a mercantile class, and their opposition united with the fear of the evil influences of the Jews on the peasantry long prevented any admission of Jews to Russian provinces, and confined them very closely to the Western portion of the Empire. These barriers have since been in part removed.

As the Jews were not agriculturalists they were not inscribed in the village communes and as they lived by small gains they seldom were made members of the guilds of merchants in the towns, and thus generally escaped the payment of taxes. The Jews who lived immediately on the frontier had little to lose and made large gains by smuggling goods into Russia, and by smuggling conscripts and refugees out of Russia. Until the last year there was an immense smuggling trade across this large frontier, which was entirely in the hands of the Jews.

In order to destroy the facilities for this illegal traffic the Russian Government in the year 1825 passed a law forbidding Jews to live within fifty versts of the Western frontier. This law was renewed in 1828 and in 1829 it was extended to Bessarabia, and orders were given to remove the Jews already there. A new law was made April 20, 1843 by which all Jews living within fifty versts of the frontier of Prussia and Austria were to be sent into the interior. Those who owned houses were obliged to sell them within two months. The Jews were not to live in newly founded towns and villages within one hundred versts of any other frontier. The difficulties met with in

carrying this law into effect, the following alleviations were granted: 1: Freedom from all taxes except customs duties, for five years. 2. The right to use crown timber for building their new houses. After the Treaty of Paris of 1856 the boundary of Bessarabia was changed and a great part of that provision including the important town of Kishinef, where Jews were formerly permitted freely to reside, passed within the prohibited limits of fifty versts.

In the consequence of this change a new law (not a simple decree) was passed on the 27th October 1858, by which only those Jews were allowed to live within the fifty versts of the whole Western frontier (Including Bessarabia) who, previous to that date—27 Oct. 1858, had bought real estate or had been inscribed in the village communes or in the merchant guilds of the towns. All others were to be removed to the interior.

In May 1866 a case was made up to find if Hebrews who already were inscribed or had bought property had a right to live or buy property elsewhere within the proscribed limits.

This case went up to the Senate, the highest court of appeal, and both questions were answered in the affirmative.

As there was then very little smuggling on the Turkish frontier, the Governors of Bessarabia were lenient and were dilatory in executing this law. Lately, however, while the stringent measures taken by Prince Obolensky on the Prussian and Austrian frontiers have almost stopped smuggling there, it has correspondingly increased on the frontier of Bessarabia. For that reason in May 1869, the Governor of Bessarabia issued a decree biding the law of 1858 to be carried immediately into effect. As Kishinef, with a large Hebrew population it was within the limit, this order excited great commotion, and *The Day*, the Hebrew organ at Odessa and the *Gazette of the Exchange* at St. Petersburg protested against it and urged its modification. It is to be remarked that the persons affected by this law are not to be expatriated, but are only compelled to remove to the interior, and are granted the same alleviations as in 1843. After some time the following changes were made on the approach of winter. All Jews now living in Kishinef, who have not the right to live there may remain till spring. In other places families may remain till spring and only single persons are obliged to remove at once.

The following synopsis of the recent ameliorations in the laws with regard to the Jews and of the privileges lately granted to them, will show that the Law and decree mentioned above were directed against the Jews, not account of their religion or their race, but because as a class in those limits they were thought to be law-breakers and smugglers.

Besides the local regulations, the following general regulations have been made since the year 1856 in favor of the Israelite population of the Empire.

Israelites, who have received diplomas that confer academic grades can reside in all parts of the Empire to busy themselves with commerce or industry, as well as to exercise public functions in the service of the State without distinction of the place where they fix their residence. The Israelites devoted to the learned professions, attached to the provinces belong to the ministry of Public Instruction and also the professors and instructors in the Israelite schools created by the State are freed from all dues and taxes. The Israelites who finish with distinction their studies in the lyceum and high schools depending on the same ministry are admitted into the class of notable citizens. The entrance to the Technological Institute at St. P has been opened to young Israelites. Release from military duty has been granted to pupils of the Rabbinical schools as well as to the children of Jews who attend the High Schools. Israelites have the right to buy in fee lands belonging to private estates everywhere where the obligatory relations between the lord and the former serfs have ceased. This right has been extended even to the Crimea. The Israelite merchants of the first guild are admitted to be inscribed as such in all the municipalities of the Empire and the

Transcaucasus. These merchants, as well as those of the second guild, have the right to be counted in the class of notable citizens, after they have belonged to their guilds ten and twenty years respectively. The Israelites exercising trades or technical professions are authorized to fix their domicile in all the cities of the Empire. Those who exercise the profession of physicians, even without having academical degrees, are admitted into the medical service of the army and of the administrations depending on the Ministries of the Interior and of Public Instruction, without any restriction as to the placed of domicile. Special privileges are granted to Jews who become agriculturalists. They obtain the gratuitous concession of lands, subsidies for expenses of colonization and settlement, freedom from taxes for ten years and from recruiting for twenty-five. Besides this the Jews who work their lands properly have the right to engage in commerce and industry as merchants. Israelite soldiers when they have ended their service or have obtained unlimited leave can dwell freely in all parts of the Empire to be admitted with their families into city or rural communes. Special funds are used for the support of the scholarships reserved for Israelite children into the elementary and middle schools of the State. It will be seen that these regulations have for their aim the elevation of the Israelite population since the ameliorations are designed only for the better classes, and thus inducements are offered to the lower classes to raise themselves in the social scale. This government is now discussing new measures for the advantage of the Israelites. Among them is a project of putting all the Israelite agriculturalists under the regulations common to all the rural class, and also of putting the Jews on an equality with other citizens of the cities as to voting qualifications for mayors and city councils. There is getting to be a strong feeling supported by several influential newspapers, for granting complete equality to all the Hebrew population, but as yet there is among many a violent opposition to this. It is alleged, however, that the Israelites have not always made proper use of the privileges and rights granted to them. For instance, many are said to have fraudulently taken their qualifications of artisans and to have established themselves in different cities, without doing anything or occupying themselves with some forbidden business, such as selling liquor without license and also it is said that many Israelite agriculturalist have so systemically abused the exceptional privileges granted them, that the Government has been obliged to reincorporate them in the city population and thus to lose the advances made to them.

The above memorandum is based on such trustworthy information as can be obtained in great part on the statements contained in *The Day*, the organ of the Russian Hebrews at Odessa, the *Gazette of the Exchange* and the *Messenger of Europe* both St. Petersburg journals which advocate the abolition of all restrictions on the Jews.

RESPECTFULLY SUBMITTED,

A.G. CURTAIN

ÉGLISE ET CULTURE NATIONALE EN EUROPE CENTRALE A L'ÉPOQUE MODERNE: LE CAS DES ASSOCIATIONS CULTURELLES REGIONALES (1826-1918)

IOAN BOLOVAN, LIANA LĀPĀDATU

(*Universitatea "Babes-Bolyai", Centrul de Studii Transilvane Cluj-Napoca*)

Les mouvements d'émancipation nationale du XIXe siècle cantonnés dans l'espace de l'Europe Centrale et du Sud-Est ont incorporé à leur idéologie la culture, comme élément décisif du processus de solidarité nationale. La composante culturelle, représentée entre autres par les associations religieuses (Matica Srpska – créée en 1826, Matica Ceska – 1831, Matica Moravská – 1836, Matica Ilirska – 1842, Matica Slovenská – 1863, l'Association transylvaine pour la littérature roumaine et la culture du peuple roumain (ASTRA) – 1861, la Société pour la culture et la littérature roumaine en Bucovine – 1862, l'Association nationale de la ville d'Arad pour la culture du peuple roumain – 1863 etc.) a eu une contribution importante dans le processus d'affirmation des identités nationales et, indirectement, dans la sphère même du militantisme politique.

Grâce à leur caractère régional, elles ont dynamisé l'activité culturelle sur une aire géographique large, coagulant l'élite intellectuelle répandue dans plusieurs centres urbains, tout en favorisant l'accès des communautés paysannes à l'acte de culture. Au début de l'époque moderne, presque tous les mouvements d'émancipation nationale de la Monarchie des Habsbourg connurent un processus de laïcisation, de suppression graduelle et systématique du clergé des fonctions de direction. Ce fait ne signifia pas pour autant la totale marginalisation du clergé, par contre, l'Église – institution ayant une hiérarchie et une structure bien précisées – continua à représenter une composante essentielle à l'intérieur des mouvements nationaux. Dans le présent ouvrage nous essayerons d'esquisser quelques éléments qui ont marqué l'implication de l'Église dans le renouveau culturel des nations incluses dans la monarchie autrichienne par l'intermédiaire des associations religieuses, en insistant surtout sur les réalités roumaines, respectivement sur les institutions d'Arad et de Sibiu.

L'Empire habsbourgeois était au milieu du XIXe siècle un conglomérat de nations et de religions, y compris de peuples bi-confessionnels (les Roumains, les Tchèques, les Slovaques, les Hongrois etc.). Par exemple, les Roumains de l'ancienne Principauté de Transylvanie appartenaient en 1850 à deux confessions, à savoir: il y avait 621.852 orthodoxes et 664.154 gréco-catholiques, soit 48,4% à 51,6%. 96% des Tchèques étaient catholiques et le reste de 4% protestants; les réalités confessionnelles étaient les mêmes pour les Croato-Slovènes: environ 94% étaient romain-catholiques et

le reste gréco-catholiques, protestants et orthodoxes. Les leaders des églises et le bas clergé (à quelques exceptions près) considéraient que l'idéal national devait prévaloir sur l'appartenance confessionnelle, de sorte qu'ils agirent de manière concertée pour mettre en pratique les objectifs majeurs des communautés nationales dont ils faisaient partie.

L'idée nationale repréSENTA dans ces années-là, pour la plupart des représentants des nations dominantes de la monarchie autrichienne, quelque chose de plus grandiose que le confessionnalisme et, orthodoxes ou gréco-catholiques (unis), catholiques ou protestants, ils ont tous découvert dans l'idéologie nationale la source de leur fraternité. Sans négliger les différentes formes d'association et de solidarité confessionnelle ayant fonctionné à l'époque moderne au sein des peuples de l'espace central européen, il faut remarquer que l'impératif de servir la nation a prévalu au détriment du confessionnel. L'élection dans les fonctions de direction des associations régionales de certains leaders (laïcs et clercs) appartenant aux deux confessions existant dans le cadre de ces nations est symptomatique en ce sens. Ainsi, l'évêque romain-catholique Stefan Moyses fut élu, en 1864 à Turciansky Sveti Martin, président de la Matica Slovenska, et l'évêque de l'Église évangélique-luthérienne, Karol Kuzmany, fut élu vice-président. En 1861, à Sibiu, l'évêque orthodoxe Andrei Šaguna fut élu président de l'ASTRA, et le chanoine gréco-catholique Timotei Cipariu de Blaj, vice-président. À Arad, en 1863, lors de la création de l'Association nationale d'Arad pour la culture du peuple roumain, l'évêque orthodoxe Procopie Ivacicovici fut élu président et le chanoine gréco-catholique Mihail Naghy de Lugoj, vice-président.

Non seulement chez les Roumains, mais chez les Slaves aussi, les leaders ecclésiastiques se retrouvèrent longtemps à la tête des associations régionales, en tant que présidents, vice-présidents ou directeurs. Andrei Šaguna a dirigé l'ASTRA en qualité de président de 1861 à 1867, Timotei Cipariu de 1877 à 1887, Ioan Micu Moldovan de 1893 à 1901; à Arad, la fonction de président de l'Association nationale d'Arad ne fut remplie, de 1863 à 1918, que par les évêques orthodoxes d'Arad: Procopie Ivacicovici, Miron Romanul, Ioan Mețianu, Iosif Goldiș, Ioan I. Pap, tandis qu'en qualité de vice-présidents et de directeurs se retrouvèrent le long du temps d'autres personnalités appartenant à la hiérarchie orthodoxe de cette zone: Vasile Mangra, Roman Ciorogariu, Augustin Hamsea etc. La Matica Srpska eut comme président l'évêque Platan Atanackovic de 1842 à 1844 et de 1864 à 1867, la Matica Slovenska fut dirigée pendant presque une décennie par l'évêque Karol Kuzmany. Il faut aussi mentionner que des 40 membres du comité directeur de la Matica Moravská, 19 appartenaient, dès sa création en 1836, au clergé. L'archevêque de Prague, Alois Kolovrat-Krakovsky, joua un rôle important dans le cadre du comité directeur de la Matica Ceska, et les évêques Josif Kukovic et Josif Strossmayer se retrouvèrent constamment parmi ceux qui avaient dirigé la Matica Ilirska et, pour peu de temps, ils avaient même rempli les fonctions de président et de vice-président.

Plus encore, la fondation de différentes associations régionales doit être associée, dans nombre de cas, à l'implication directe de la hiérarchie ecclésiastique qui, grâce aux positions qu'elle détenait dans le cadre de la communauté et à ses rapports avec la Cour de Vienne, aida à l'obtention des approbations nécessaires. Le cas de l'ASTRA est extrêmement suggestif en ce sens. Le 10 mai 1860, un nombre de 176

personnalités politiques et culturelles, ainsi que de hauts hiérarques appartenant aux églises orthodoxe et gréco-catholique remirent au gouverneur de la Transylvanie un mémoire, dans lequel ils sollicitaient l'approbation pour la convocation d'une réunion consultative qui devait mettre les bases d'une société «pour la culture et la littérature du peuple roumain». Parmi les signataires de ce document nous mentionnons l'évêque orthodoxe Andrei Șaguna, le métropolite uni Alexandru Sterca Șulutiu, le chanoine Timotei Cipariu, le futur évêque orthodoxe de Caransebes, Ioan Popasu etc. Ce n'est pas par hasard que la réponse du gouverneur Lichtenstein, du 12 juillet 1860, dans laquelle il demandait des éclaircissements supplémentaires sur les statuts, fut adressée justement à l'évêque Andrei Șaguna, connu pour ses habiletés diplomatiques et pour le prestige dont il jouissait devant les autorités.

Ce qui est typique pour le dynamisme de Șaguna pendant ces années est d'avoir lancé à plusieurs intellectuels roumains (George Bariti, Timotei Cipariu, Ioan Pușcariu) l'invitation de rédiger les statuts de la future association, tout en se réservant le droit d'unifier les projets. Par conséquent, le 6 décembre 1860, le projet de statuts de la future association fut remis au *Gubernium* (gouvernement) de la Transylvanie, accompagné d'une lettre d'Andrei Șaguna, dans laquelle il exprimait son espoir que les statuts seraient le plus tôt possible approuvés par l'empereur. La réaction favorable des autorités encouragea Andrei Șaguna à organiser, du 9 au 11 mars 1861, une «conférence consultative» en vue de la création d'une société pour la culture et la littérature du peuple roumain. La matérialisation de ces efforts se concrétisa dans l'organisation de la première assemblée générale de l'ASTRA à Sibiu, du 23 au 26 octobre, moment qui signifiait le début officiel de la plus importante institution culturelle des Roumains transylvains avant l'Union de 1918. A la fin de la première réunion, Andrei Șaguna (élu président de la société) prononça un discours, dans lequel il souligna l'importance de la solidarité pour l'institution qui venait de se créer: «Nous nous sommes réunis en charité, nous nous séparons en charité. Que Dieu nous aide à ce que ce soit ainsi jusqu'à la fin du siècle. Que nous nous rencontrions encore à la table de notre mère commune; que nous nous réjouissions de la langue, de la nationalité et de tout ce qui appartient aux Roumains» (Cf. *Actele privitoare la urzirea și înființarea Asociației transilvane pentru literatură română și cultura poporului român /Documents concernant la création de l'Association transylvaine pour la littérature roumaine et la culture du peuple roumain/*, Sibiu, 1862, p. 79). Sur l'intervention de Șaguna, l'ASTRA reçut un espace adéquat de fonctionnement dans l'enceinte du Séminaire orthodoxe de Sibiu.

Trois ans après, Andrei Șaguna fut élu président de l'ASTRA, dirigeant avec modération et efficacité l'institution culturelle de Sibiu jusqu'en été 1867. Il essaya d'imprimer à toutes les actions de l'ASTRA un caractère apolitique et une neutralité confessionnelle, accentuant les responsabilités culturelles, morales, sociales et même économiques de l'association. D'ailleurs Șaguna réitéra ces desiderata et ces objectifs lors de la deuxième assemblée générale de l'ASTRA, qui eut lieu à Brașov en été 1862: «la littérature de notre langue au même degré de culture que celles des autres langues cultivées; les écoles et les instituts littéraires en état florissant, les villages et les villes roumains réguliers et avancés; des jardins et des champs bien cultivés, riches en arbres fruitiers; une économie rationnelle chez nos agriculteurs; l'épanouissement des arts et

de toutes sortes d'habiletés chez nos Roumains. Bref: Dans quelques dizaines d'années la nation roumaine sera régénérée et rajeunie dans ses forces intellectuelles, industrielles et matérielles, puisque la nation est assoiffée de culture et d'instruction, et les membres de cette Association n'épargneront aucun sacrifice, qui conditionnerait un avenir plus heureux et la prospérité nationale» (Cf. Andrei Bârseanu, «*La jubileul de cincizeci de ani al Asociației*» / Au jubilé de 50 ans de l'Association /, dans *Transilvania*, no. 4 jubilaire, juillet-août 1911, p. 321).

La situation a été similaire à Arad. Après l'approbation des statuts par les autorités, les préparatifs pour la réunion de constitution de l'Association nationale d'Arad entrèrent, au printemps 1863, en phase finale. L'initiative avait appartenu toujours au facteur ecclésiastique, à savoir à l'évêque Procopie Ivacicovici, qui convoqua, le 18 mars 1863, l'élite roumaine d'Arad dans une réunion préliminaire. Cette conférence élut un comité exécutif, qui allait préparer, durant sept réunions consécutives, l'ouverture festive de l'activité de l'Association d'Arad, lors de la première assemblée générale du 30 avril 1863. Ce n'est pas par hasard que l'évêque Ivacicovici fut désigné membre d'une délégation de cinq représentants de l'association, qui devait présenter à l'empereur Franz Joseph les hommages et les remerciements des membres pour le soutien donné à la création de l'institution culturelle d'Arad.

D'ailleurs, les hauts hiérarques non seulement avaient été à la tête des initiatives qui conduisirent à la création des ces institutions culturelles-nationales, mais eurent aussi une contribution essentielle à la relance des activités pendant et après la période de crise. Ainsi, après les bouleversements produits pendant la Révolution de 1848-1849, l'évêque serbe Platan Atanakcovic s'impliqua, en août 1851, dans la convocation d'une réunion à Pest de l'élite serbe de Hongrie, action qui signifia aussi la reprise des activités de la Matica Srpska. L'archevêque Friedrich Egon et l'évêque Scaffgotsch entrèrent en 1868 dans le comité directeur de la Matica Moravská, à un moment difficile dans l'existence de cette institution, leur implication dans le cadre de l'association de Brno ayant pour conséquence sa relance et une nouvelle impulsion donnée aux activités culturelles et scientifiques. La ré-activation de l'Association nationale d'Arad au printemps 1880 (après quelques années de désorganisation et d'absences d'actions conformes au programme statué) était le résultat de l'initiative énergique de l'évêque orthodoxe d'Arad, Ioan Mețianu. Celui-ci réussit à convoquer, le 4 avril 1880, une conférence de l'intellectualité roumaine de cette zone, ce qui rendit possible la reprise officielle de l'activité de l'association, par l'assemblée générale du 10 mai de la même année. Le prestige dont jouissaient les hiérarques, le fait qu'ils étaient à un moment donné moins impliqués dans les débats politiques et dans la lutte parlementaire leur ont permis de s'affirmer au sein de leurs communautés nationales et d'activer le mouvement culturel par l'intermédiaire des sociétés régionales.

Au-delà des différences confessionnelles, la hiérarchie ecclésiastique ainsi que le bas clergé – en profitant de la relative indépendance matérielle dont ils disposaient – devinrent conscients de leur mission nationale, s'inscrivant comme membres actifs des associations régionales, tant chez les Slaves que chez les Roumains. Au moins dans le cas des Matica, mais aussi de celui des associations régionales roumaines, cette catégorie sociale détint dans certains moments une majorité considérable, dépassant

40% du total des membres actifs, ce qui signifia implicitement le soutien financier accordé à la culture nationale. Certes, un soutien matériel plus consistant est venu de la part des hauts hiérarques, qui ont contribué avec de gros montants à la réalisation des objectifs des associations. Il suffit de mentionner l'action de l'évêque Josif Strossmayer, qui fit don de 10.000 fl. à la Matica Ilirska pour mettre les bases de l'Académie croate, le même évêque faisant un autre don de 1.000 fl. à la Matica Slovenska. L'archevêque de Prague, Alois Klovrat-Krakovsky fit don à la Matica Ceska de 1.000 fl., devenant un membre actif de cette institution. La situation est similaire dans le cas de l'ASTRA, le métropolite uni Alexandru Ţerica řuluju faisant don à l'institution de Sibiu, lors de sa fondation, de 2.000 fl., et l'évêque orthodoxe Andrei řaguna de 1.050 fl. Les montants plus modestes, d'environ 100 fl. donnés par d'autres évêques roumains (Procopie Ivacicovici, Ioan Metianu etc.) signifièrent pour les associations régionales de Sibiu ou d'Arad des contributions notables à l'augmentation des budgets annuels, ce qui leur permit de matérialiser leurs programmes culturels et scientifiques.

Il faut absolument remarquer la présence massive du clergé dans le cadre des institutions culturelles régionales, tant chez les Slaves que chez les Roumains. Presque 40% du total des membres de la Matica Ceska dans sa première décennie d'activité (2.277 membres en 1840) provenaient des clercs et des étudiants en théologie. En 1849, presque la moitié des 303 membres de la Matica Moravska étaient prêtres, cette catégorie restant prédominante durant les décennies ultérieures (en 1877, 210, soit 37%, des 560 membres étaient clercs). Dans le cas de la Matica Slovenska la réalité était semblable: en 1867, sur un total de 1.112 membres il y avait 365 clercs, soit 32%. La «démocratisation» de la Matica Srpska après le transfert de son siège à Novi Sad en 1864, grâce aux efforts de Svetozar Miletić et Mihailo Polit-Desancic, signifia la croissance du nombre des membres de la Matica Srpska d'environ 200 en 1864 à presque 1.400 en 1880; la plupart des nouveaux membres étaient issus du clergé, catégorie sociale qui pouvait servir d'intermédiaire pour la communication entre les élites et le peuple.

Dans le cas de l'Association nationale d'Arad la situation était en quelque sorte la même: le clergé représentait 13% en 1863 (sur un total de 810 membres, 102 appartenaient au clergé), il parvint à 25% en 1864, à 30,3% en 1894, pour toucher à un maximum de 64% en 1896. Une telle augmentation «explosive» du nombre des clercs dans le cadre de l'institution culturelle d'Arad était la conséquence directe des circulaires envoyées par l'évêque Iosif Goldiš, président de l'association, qui conseillait le clergé à soutenir le programme culturel-national de la société d'Arad. Il est donc tout à fait normal qu'au moins un des quelques représentants d'une collectivité villageoise inscrits comme membres de l'Association nationale d'Arad soit le prêtre du village, à côté du chanteur ou du notaire. Le clergé devint conscient dans les décennies antérieures à la Première Guerre mondiale de sa mission nationale, déployant une activité rigoureuse en ce sens.

En même temps, outre sa participation en grand nombre aux assemblées générales annuelles des matica slaves et des associations roumaines, le clergé a effectivement soutenu les amples actions lancées par les associations régionales. Ainsi, au moins dans le cas des institutions de Sibiu et d'Arad, le clergé s'impliqua dans des activités d'alphabétisation et d'instruction des paysans, de lutte contre l'alcoolisme et d'éducation à la santé, de collecte des informations historiques et ethnographiques pour

l'élaboration de monographies villageoises etc., complétant l'aire du dialogue culturel-national-social à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Le fait que la hiérarchie ecclésiastique roumaine était devenue consciente de l'importance des associations culturelles régionales résulte aussi de l'entretien entre Andrei Șaguna et George Bariț, en été 1864 à Brașov, au cours duquel le haut prélat orthodoxe demanda au lettré gréco-catholique: «Ne laissons pas, M. Bariț, notre Association en déclin, soutenons-la de tous nos bras, pour que, si par hasard nous perdions tous nos autres droits, tout ce dont nous rêvons, il nous en reste au moins ce moyen commun de culture de la langue et des esprits. Que notre zèle pour l'Association ne baisse pas» (Cf. Ioan Lupaș, *Înființarea Asociației și conducătorii ei / Crédit de l'Association et ses dirigeants*, dans Transilvania, no. 4 jubilaire, juillet-août 1911, p. 335).

En guise de conclusions, nous devons souligner que l'intégration massive du clergé dans le dialogue entre société-culture-nationalité, réalisé par l'intermédiaire des matica slaves et des associations régionales roumaines, est une autre confirmation de l'ancien militantisme national et social de cette catégorie professionnelle. Plus encore, elle représente une preuve incontestable du dynamisme politique-national manifesté au niveau de toutes les structures social-professionnelles au sein des nations dominées de la monarchie austro-hongroise, à la veille du déclenchement de la première conflagration mondiale. L'apport de l'Église dans le processus de renaissance nationale des Roumains transylvains à l'époque moderne a été reconnu et apprécié par toute la nation, et le jour mémorable du 1^{er} Décembre 1918, lors de la Grande Assemblée Nationale de Alba Iulia, l'évêque orthodoxe d'Arad, Ioan Ignatius Papp, et l'évêque gréco-catholique d'Oradea, Demetru Radu, furent élus co-présidents.

BIBLIOGRAPHIE

- Die Habsburgermonarchie, 1848-1918*, herausgegeben von Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch, band III (*Die Völker des Reiches*) et band IV (*Die Konfessionen*), Wien, 1980-1985.
- Vasile Curticăpeanu, *Mișcarea culturală românească pentru Unirea din 1918*, București, 1968.
- Pamfil Matei, *ASTRA și rolul ei în cultura națională (1861-1950)*, Cluj-Napoca, 1986.
- Ioan Bolovan, *Asociația națională ardeleană pentru cultura poporului român, 1863-1918. Contribuții monografice*, Cluj-Napoca, 1994.
- Stanley B. Kimball, *The Austro-Slav Revival. A Study of Nineteenth-Century Literary Foundations*, Philadelphia, 1973.
- Bozidar Kovacek, *Matica Srpska, une photomonographie*, Novi Sad, 1967.
- Peter Brock, *The Slovak National Awakening: an Essay in the Intellectual History of East Central Europe*, Toronto, 1976.
- Keith Hitchins, "Cultul național sacru. Intelectuali români și Biserica din Transilvania, 1834-1869", dans le vol. *Conștiință națională și acțiune politică la români din Transilvania (1700-1868)*, Cluj-Napoca, 1987.
- Idem, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846-1873*, București, 1995.
- Mireea Păcurariu, *Istoria bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până la 1918*, Cluj-Napoca, 1992.

FORMAREA CLERULUI GRECO-CATOLIC ROMÂN LA ROMA, ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI XIX ȘI ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

HORAȚIU BODALE

(*Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca*)

Dacă discutăm despre tinerii români, greco-catolici din Transilvania trimiși la Roma pentru a urma studiile de filosofie și teologie la Universitatea Pontificală Gregoriană, nu putem omite faptul că primii bursieri, ajung la Roma încă din deceniul al patrulea al secolului al XVIII-lea.

Astfel prin actul de schimbare-cumpărare a domeniului și castelului de la Blaj (31 august 1736), semnat de episcopul greco-catolic Inochentie Micu-Klein, se prevedea ca din suma de 6000 de florini, reprezentând veniturile anuale ale domeniului Blaj, 3000 de florini să fie destinați întreținerii gratuite a viitorilor elevi de la școlile din Blaj și pentru susținerea a trei români la studii la Roma. Suma era de 972 de florini anual, iar trimiterea bursierilor la Roma se facea cu acordul împăratului de la Viena.

Primii trei bursieri au fost Silvestri Calliani și viitori episcopi Grigore Maior și Petru Pavel Aron, ajunși la Roma în 1739, în cadrul Colegiului Urban De Propaganda Fide. Studiile durau cinci ani, primii doi ani studiindu-se filosofia iar ceilalți trei, teologia.

Până în anul 1774, zece tineri greco-catolici vor studia la Roma, iar apoi se vor întoarce în țară pentru a se dedica misionarismului. Pe parcursul acestei perioade au existat și momente în care Curtea de la Viena a încercat să stopeze accesul greco-catolicilor români la școlile pontificale, dar în urma insistențelor episcopilor de la Blaj, austriecii vor autoriza studiile la Roma.

În anul 1774 sunt trimiși la Roma trei noi bursieri, bursieri care aveau să devină reprezentanți de marcă ai Școlii Ardelene, mișcare intelectual-națională, care dorea să demonstreze latinitatea poporului român și prin aceasta drepturile istorice ale românilor din Transilvania, considerați de autorități națiune tolerată. Cei trei bursieri au fost Inochentie Pop, Gheorghe Șincai și Petru Maior.

Conform normelor josefiniste, de desprindere organizatorică de Vatican, la 21 noiembrie 1781 împăratul austriac Iosif al II-lea, a decis interzicerea trimiterii de noi studenți la Roma, hotărînd ca suma destinată întreținerii acestora să se folosească pentru nevoile Seminarului Greco-catolic din Blaj.¹

Revenind la a doua jumătate a secolului XIX, trebuie precizat faptul că după o întrerupere de peste șaptezeci de ani, tradiția trimiterii de bursieri români, greco-catolici la Roma, este reluată după înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma în 1853.

¹ Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 19.

Papa Pius IX, creață special pentru Biserica Greco-catolică română, un număr de patru burse destinate studiilor filosofice și teologice. Printre primii care au beneficiat de aceste burse au fost viitorul episcop de Gherla, Ioan Szabo și viitorul mitropolit Victor Mihaly de Apșa, care în 1863, își va susține la Roma, teza de doctorat în teologie.²

În perioada 1867-1918, la Universitatea Pontificală Gregoriană vor studia peste treizeci de tineri greco-catolici români de la Colegiul Sfântul Athanasie iar din 1898 de la Colegiul Urban De Propaganda Fide.

Bursele nu erau anuale, ele devineau disponibile atunci când unul dintre bursierii reprezentând o episcopie, își încheia studiile la Roma, se întorcea în țară și astfel locul său devinea disponibil pentru noul an universitar. De asemenea bursa devine eligibilă, atunci cind unul dintre bursieri, își întrerupea definitiv studiile, din varii motive, de la îmbolnăviri și până la renunțarea la taina preoției.

Formalitățile necesare acordării acestor burse se întreprindeau la nivel episcopal, fiecărei episcopii sufragane fiindu-i accesibili câte o bursă.

Candidații erau selecționați din rândul elevilor claselor terminale ale gimnaziilor greco-catolice din Transilvania, criteriile de departajare constând în rezultatele la învațătură, dar și dintr-o examinare amanunțită în fața unei comisii profesionale, gimnaziale. Concluziile acestei comisii erau prezentate episcopului, care la rândul său își da avizul, înaintând numele candidatului ales Consistoriului Mitropolitan și Mitropolitului, spreprobarea finală.

Un caz excepțional în acest tip de demersuri birocratice, a avut loc în anul 1874, când datorită faptului că la Roma existau nu mai puțin decât 3 locuri vacante, iar episcopii sufragane nu aveau candidați suficient de bine pregătiți pentru rigorile acestor burse, comisia profesorală de la Gimnaziul superior Greco-Catolic din Blaj, condusă de Ioan Moldovan î s-a încredințat sarcina de a alege trei candidați în numele Arhiepiscopiei de Alba-Iulia și Făgăraș.³

În aprilie 1874, directorul Gimnaziului, Timotei Cipariu va întâmpina Consistoriul Mitropolitan și Mitropolitului Vancea, lista cu cele trei propuneri, în speță Alesiu Viciu, Basileu Suciu și George Secașiu. În cele din urmă conformându-se unei scrisori, primite de la Alessandro Franchi(22 febr.1874) Prefectul Congregației De Propaganda Fide, conform căreia datorită costurilor ridicate de întreținere, deși există trei burse libere, doar una va fi disponibilă pentru anul universitar 1874-1875, Mitropolitul Vancea îl va propune pe Alesiu Viciu.

Condiția sinequa-non pentru a putea accede la aceste burse, era aceea ca testiomniul scolastic (matricola) din anul școlar precedent să aibă calificativul maxim-cinentia. Alte condiții colaterale, necesare dar nu obligatorii erau acelea ca atestatul (certificatul) medical să releve o condiție fizică bună, candidatul să provină dintr-o familie greco-catolică cu tradiție și să existe o recomandare din partea unui preot greco-catolic din localitatea natală a candidatului.

² Ibidem, p. 35-36.

³ Arhivele Statului Alba-Iulia, Fondul Mitropoliei Greco-catolică unită de Alba-Iulia și Făgăraș Doc. 3159/1874,

Deasemenea candidatul trebuia să-și exprime în scris opțiunea de a studia la Roma, iar mai apoi să completeze un formular tip al Congregației De Propaganda Fide, formular în 13 puncte în 1874, extins la 14 în 1910, puncte formulate sub forma unor întrebări legate de familie, credință, stare de sănătate sau nivel intelectual.⁴

Toată această documentație complexă era trimisă dinspre Mitropolie spre Roma, unde în urma unor analize, Prefectul Congregației De Propaganda Fide își exprima acordul saudezacordul în legătură cu trimiterea respectivului candidat la Roma pentru a studia în cadrul instituțiilor pontificale universitare.

Odată cu acest acord, Congregația De Propaganda Fide se obliga să susține cheltuielile de masă și cazare a bursierului, pe toata durata șederii sale la Roma.

După acordul prefectului, episcopia sufragană propunătoare trebuia să acorde noului alumn, suma de 300 de florini, din care 150 erau folosiți pentru plata drumului spre Roma, iar ceilalți 150 erau încredințați spre păstrare Rectorului Colegiului Sf. Athanasie (Grec), pentru a fi folosiți de bursieri la întoarcerea acasă, după încheierea studiilor.⁵

Au existat cazuri și nu puține în care episcopiile au renunțat la trimiterea unui bursier la Roma pentru respectivul an universitar, datorită lipsei celor 300 de florini necesari drumului spre Roma și înapoi spre patrie. Este relevant cazul din 1877, cînd episcopul de Gherla, Mihai Pavel îl aduce la cunoștință mitropolitului Vancea că nu deține fondurile necesare trimiterii Tânărului Stefan Cicio Pop, la Roma. Episcopul Pavel îl roagă pe Mitropolitul Vancea să intervină pe lângă cardinalul Franchi, în favoarea păstrării locului vacanță pentru episcopia Gherla, pentru anul universitar următor, 1878-1879.⁶

Răspunsul cardinalului Franchi va fi favorabil în acest sens, lucru confirmat de scrisoarea din 15 martie 1878.⁷

Astfel se explică situații de genul celor în care existau perioade, în care deși numărul burselor va crește de la 4 la 5, totuși la Roma studia un singur bursier, sau cel mult doi (1882-Dimitrie Radu, Augustin Bunea). Desigur existau și perioade, mai ales după 1900, în care cele 5 locuri sunt considerate insuficiente, aspect sesizabil în scrisoarea din 3 iulie 1905, a alumnului Ioan Colțor catre Mitropolitul Victor Mihaly: "Excelența Sa Prefectul Sfintei Congregatii De Propaganda Fide și-a exprimat dorința de a ridica numărul alumnilor romani de la 5 la 10", acest deziderat nematerializându-se însă.⁸

După acordul prefectului și primirea celor 300 de florini, următorul pas al bursierului, era plecarea spre Roma, prezentarea în fața rectorului Colegiului Sf. Athanasie iar din 1898 a rectorului Colegiului Urban, înmatricularea în nouă an de studiu al Universității pontificale și începerea efectivă a cursurilor.

⁴ Ibidem, p. 8.

⁵ Arhivele Statului Alba-Iulia, fond.cit Doc. 2969/1875, p. 3.

⁶ Arhivele Statului Alba-Iulia, fond.cit Doc. 3679/1877, p. 2.

⁷ Arhivele Statului Alba-Iulia, fond.cit Doc. 957/1878, p. 2.

⁸ Arhivele Statului Alba-Iulia, fond.cit Doc. 4294/1905, p. 1.

Durata studiilor a fluctuat între 4 și 6 ani, dar majoritatea alumnilor români au stat 5 ani la Roma. Primii doi ani erau dedicați filosofiei, la sfîrșitul acestora susținându-se un examen de licență, apoi de obținere a gradului I de doctorat iar în cele din urmă pentru obținerea titlului de doctor în filosofie. Diploma de doctor se înmâna într-un cadru festiv, de către prefectul Congregației De Propaganda Fide, după depunerea jurământului de probitate.⁹

Următorii trei ani erau dedicați cercetării teologice și parcurgerii ordinelor sacre, mai precis a drumului spre hirotonirea ca preot. Acest drum spre marea taină a preoției însemna o serie de examene și sacramente pentru a deveni lector, mai apoi subdiacon și diacon, iar în cele din urmă preot. Un exemplu concluziv în acest sens îl constituie viitorul mitropolit Vasile Suciu, iar sirul exemplelor poate continua.¹⁰

La sfîrșitul fiecărui an universitar, bursierul era obligat să trimită episcopiei care-i conferise bursa un certificat autenticat de rectorul colegiului, certificat menit să relevă rezultatele obținute în respectivul an universitar.¹¹

După încheierea studiilor, alumnii se întorceau în țară, pentru a începe misiunile ecclaziastice, încredințate de Biserica greco-catolică, mai ales că în Transilvania se resimțea lipsa acută de preoți cu o bună pregătire dogmatică.

Viața de zi cu zi a alumnilor români din Roma era pigmentată printre diversele cursuri și examene, de numeroase excursii în jurul Romei, de vizite de studiu la o serie de monumente creștine sau de cercetarea cărților sfinte. Legat de acest din urmă aspect trebuie spus faptul că la sfîrșitul secolului XIX, bursierii greco-catolici din Roma resimțeau acut lipsa unor cărți de cult scrise în română cu caractere latine. Alumnul Augustin Bunea face cunoscut acest lucru Mitropolitului Vancea¹², a cărui măsură imediată va fi donarea în 1882, către biblioteca Colegiului Sf. Athanasie a unui Apostolier, un Liturghier, două Orologiere și un Octoih, toate scrise cu caractere latine, cu litere groase și legate în piele solidă.¹³

Un motiv foarte serios pentru care tinerii alumni români își doreau cărți de cult tipărite cu caractere latine, constă în faptul că slavii aflați în Colegiul Sf. Athanasie, în special rutenii, susțineau că din moment ce cărțile de cult ale românilor sunt scrise în grafie chirilică, românii nu sunt altceva decât slavi și nicidcum latini.¹⁴

Marea schimbare în viața bursierilor români, va fi mutarea lor în 1898, de la Colegiul Grec Sf. Athanasie la Colegiul Urban. Îngrijorarea românilor a constat în tentativa din 1896, de a fi integrati în noul Colegiu Rutean, nemulțumirea fiind exprimată de alumnul Vasile Suciu într-o scrisoare către Mitropolitul Mihaly, în care îi aduce la cunoștință starea de lucruri și de ce românii nu pot fi inclusi în Colegiul Rutean. Vasile Suciu se teme că românii vor fi obligați să învețe limba ruteană, ceea ce va duce

⁹ Arhivele Statului Alba-Iulia, *fond. cit. Doc. 4403/1884*, p. 1.

¹⁰ Arhivele Statului Alba-Iulia, *fond. cit. Doc. 2817/1895*, p. 3.

¹¹ Arhivele Statului Alba-Iulia, *fond. cit. Doc. 3503/1882*, p. 2.

¹² Arhivele Statului Alba-Iulia, *fond. cit. Doc. 624/1884*, p. 2.

¹³ *Ibidem*, p. 3.

¹⁴ *Ibidem*, p. 4.

la deznaționalizare, iar vechile animozități ruteano-bucovinene, vor duce la un conflict deschis între români și ruteni. În plus datorită faptului că rutenii nu se situau printre cei mai silitori studenți din Roma ei se vor constitui într-un exemplu negativ pentru români, ceea ce va duce la o proastă faimă a Bisericii Române Unite din Transilvania.¹⁵ Întreaga ierarhie greco-catolică română ia poziție în acest sens printr-o serie de scrisori și petiții către Nunțiatura din Viena și prefectul Congregației De Propaganda Fide, rezultatul fiind o soluție de compromis și anume mutarea românilor în 1898 din cadrul Colegiului grec în Colegiul Urban.¹⁶

Dacă a fost sau nu a fost o soluție bună în ceea ce privește instruirea și formarea intelectuală a alunimilor români, rămâne o chestiune pe marginea căreia se poate argumenta atât pro cît și contra. Promotorii curentului latinizant din cadrul Bisericii greco-catolice au susținut deschis această încorporare a studioșilor români în cadrul Colegiului Urban, din perspectiva faptului că acesta reprezenta standardul învățământului religios pontifical, în timp ce adeptii păstrării tradiției orientale vedeaau în Colegiul Urban, un instrument de uniformizare romano-catolică, la toate nivelele. Ceea ce rămâne indubitat este faptul că trecerea românilor de la Colegiul Grec la Colegiul Urban și neincluderea lor în Colegiul Rutean, așa cum s-a intenționat inițial, a reprezentat o soluție de compromis, care cel puțin pentru moment a dezamorsat starea tensionată creată în cadrul Colegiului Sf. Athanasie, atât la nivel educațional dar și la nivel ecclastic, între români și ruteni.

Revenind la bursieri, se poate afirma că în viitor acești tineri aveau să devină profesori, preoți și înalți prelați ai Bisericii Unite precum cardinalul Iuliu Hossu, mitropolitii Vasile Suciu și Alexandru Nicolescu, episcopii Dimitrie Radu și Alexandru Rusu, luptătorul pentru drepturile românilor din Transilvania Vasile Lucaci, istoricul Augustin Bunea și omul de cultură Alexiu Viciu. Acest fapt demonstrează că selecția făcută în cadrul gimnaziilor greco-catolice din Transilvania, de către comisiile profesorale, a fost o selecție riguroasă menită să asigure viitorul Bisericii Române Unite cu prelați bine pregătiți, cu un orizont larg de cunoaștere și având calități de formatori și inițiatori de noi direcții religioase dar și cultural-politice. Faptul că o mare parte dintre foștii bursieri la Roma au devenit înalți ierarhi greco-catolici, nu trebuie interpretat ca o consecință a faptului că au studiat la Roma, ci trebuie privit ca o dovadă a eficienței sistemului educațional pontifical roman, combinat cu calitățile native, a fiecărui dintre alunimi români.

Concluzionând, rămâne important faptul că în a doua jumătate a secolului XIX și începutul sec. XX, posibilitatea ca unii dintre cei mai meritoși absolvenți ai gimnaziilor greco-catolice din Transilvania, să studieze la Roma, a fost definitorie în formarea unei elite ecclastice și intelectuale, capabile atât să se situeze în fruntea luptei pentru drepturi politice ale românilor transilvăneni, dar și să individualizeze Biserica Română Unită în cadrul universalismului catolic și să devină unul dintre principalele focare de cultură din Transilvania.

¹⁵ Arhivele Statului Alba-Iulia, fond. cit. Doc. 5235/1897.

¹⁶ Arhivele Statului Alba-Iulia, fond. cit. Doc. 6337/1898.

ÎNVĂȚAMÂNTUL ROMÂNESC GRECO-CATOLIC ȘI TENDINȚELE DE SECULARIZARE DIN PARTEA GUVERNULUI UNGAR LA SFÂRȘITUL SECOLULUI XIX - ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

DANIELA MÂRZA

(Centrul de Studii Transilvane Cluj-Napoca)

În orice societate, sistemul de învățământ reprezintă o componentă de maximă importanță prin menirea să de mijloc de formare a generațiilor noi în spiritul unor anumite norme și valori, motiv pentru care patronajul și controlul acestuia nu constituie niciodată un fapt lăsat la voia întâmplării sau lipsit de implicații. Instituțiile cele mai importante care s-au implicat multă vreme în organizarea învățământului au fost Biserica și Statul, pentru care autoritatea asupra școlilor a constituit nu de puține ori obiectul unei aprige dispute.

Această situație o întâlnim la sfârșitul secolului XIX-începutul secolului XX și în Transilvania, unde școlile confesionale se confruntă cu tendințele accentuate de secularizare din partea statului, tendințe manifestate în primul rând printr-o serie de legi școlare adoptate de guvernele care s-au succedat în această perioadă. Dintre toate confesiunile vizate, ne vom opri, din rațiuni de economia cercetării, numai la biserica greco-catolică.

În esență lor, aceste legi impuneau creșterea salariilor învățătorilor, atât a celor de stat cât și a celor din școlile confesionale, până la anumite sume minime stabilite, prevederi benefice în sine, într-o epocă în care starea materială a dascălilor era de multe ori precară, nepotrivită cu importanța și statutul lor în societate. Pentru școlile confesionale, însă, aceste prevederi se dovedeau, din pricina resurselor financiare insuficiente, imposibil sau dificil de îndeplinit; în acest caz, statul se oferea să completeze salariul învățătorilor până la suma prevăzută de lege, în schimbul dreptului de a decide în unele chestiuni privind școlile respective, precum programa, manualele, numirea învățătorilor, afacerile disciplinare, dreptul de inspecție. În cazul în care o școală ajungea în imposibilitatea de a îndeplini măcar parțial cerințelor legale (mai trebuiau asigurate și anumite condiții legate de localul și dotarea școlii), aceasta trecea în proprietatea statului.

Amestecul statului era limitat, inițial, numai la școlile cărora le oferea ajutor; treptat însă, mai ales prin intermediul legilor din 1907 și 1913, autoritățile civile își extind la toate școlile dreptul de a avea cuvântul decisiv în chestiunile enumerate mai sus.

Autoritățile bisericești greco-catolice au sesizat pericolul pe care aceste legi îl reprezentau pentru autonomia învățământului aflat sub patronajul lor, motiv pentru care au dus o luptă susținută pentru păstrarea caracterului confesional al școlilor. Eforturile de

limitare a ingerinței guvernului au îmbrăcat numeroase forme, implicând atât acțiuni oficiale, coordonate de către elită, cât și inițiative locale, la nivel de protopopiat sau chiar parohie. Întâlnim, astfel, luări de poziție în presă, frecvențe mai ales în perioadele în care respectivele legi se aflau încă sub formă de proiect în dezbaterea parlamentului, manifestații publice de protest, alcătuirea unor fonduri pentru sprijinirea școlilor aflate în pericol.

În expunerile cu caracter teoretic, prezente mai ales în presă (*Unirea și Foaia scolastică*¹) sunt combinate pretențiile statului de a-și aroga controlul școlilor confesionale, fiind adus, în același timp, argumente în favoarea dreptului bisericii de a avea în continuare cuvântul decisiv în această privință. Astfel, statul modern în general este acuzat că ar viza slăbirea și absorbirea oricărui organism social, cu atât mai mult a "sfintei biserici, care dintre toate organismele sociale este cel mai puternic și mai perfect"² (reamintim că o altă măsură politică intens combătută a fost introducerea căsătoriei civile în 1895).

Această politică a statului se înscră, de altfel, într-un curent vizibil în toată Europa acelei epoci. Pentru declinarea procesului de secularizare a societății europene, era văzută drept principală responsabilită revoluția franceză, care "și-a scris pe standarde său niște principii atât de false despre natura și societatea omenească", încât aplicarea acestora în politică ar fi produs în societate cea mai mare confuzie și nemulțumire.

Aceste atât de false principii erau: omul este de la natură bun, realele existente în stat datorându-se faptului că statul n-a lăsat omului libertate suficientă pentru a-și valorifica natura; omul este independent, se supune numai legilor create de el pentru binele său, iar nu lui Dumnezeu sau altcuiva; "aşa-numitele drepturi ale omului" ridicate la rangul de "evangheliu politic"; liberalizarea pieței, considerate drept răspunzătoare pentru sărăcirea multor oameni (în general toate acele principii pe care astăzi le considerăm temelia oricărei societăți democratice)³.

Orice ocazie era valorificată pentru a prezenta argumente împotriva acestor tendințe secularizatoare. Un asemenea exemplu îl constituie necrologul apărut în *Unirea* în 1892 la moartea lui Jules Ferry, artizanul etatizării învățământului în Franța: activitatea lui era considerată "un suvenir foarte trist pentru Franța", "sub el s-a făurit pentru școli așa-numitul catehism civil ateist din care chiar și cuvintele *religiune și Dumnezeu* sunt proscrise"⁴.

Împotriva acestor pretenții ale statului, elita greco-catolică încerca să demonstreze că de fapt nici un stat, în ciuda pretențiilor sale, nu ar putea funcționa fără religie. Chiar în timpul revoluției franceze – se afirmă – în locul lui Dumnezeu ar fi fost propusă spre venerare rațiunea omenească, "ridicată pe altare în locul crucii"; "căci precum individul nu poate fără religiune – se argumenta – chiar aşa nu poate fi nici statul, pentru că însăși negarea religiunii e o religiune, și anume religiunea negării"; de fapt principiile cuprinse sub numele de "liberalism" formau un sistem cu "trecerea și valoarea de principii

¹ Ambele periodice apăreau la Blaj, primul ca oficios al Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, al doilea ca organ al Reuniunii învățătorilor din Arhidieceză.

² *Stărpirea concubinatelor*, în *Unirea*, 14/1898, p. 105.

³ *La cestiunea programului nostru III*, în *Ibidem*, 6/1891, p. 41.

⁴ *Ibidem*, 13/1892, p. 103.

religioase în politică; nu fac statele moderne altceva decât că în locul creștinismului profesează liberalismul, ale cărui principii pentru el au valoarea de dogme religioase, chiar aşa precum pentru creștini adevărurile de credință au asemenea valoare de dogme religioase⁵.

În concluzie, natura omului fiind astfel întocmită încât "fără orice poate fi, numai fără religiune nu", nici statul, "care în ordinea naturală este societatea cea mai aleasă", nu poate face abstracție de religie⁶.

Cât despre ideea statului despre liberalism, acesta ar fi însemnat omnipotenza statului, negarea independenței bisericii față de stat, confiscarea drepturilor indivizilor și societății, ateism. Spre deosebire de această concepție, pentru fruntașii greco-catolici "liberalism" însemna "principii generoase, izvorăte din Evanghelie, principiile egalității, libertății și frățietății"⁷.

Sunt deplâns efectele unei asemenea politici ostile bisericii în țară în care a fost deja pusă în practică. Este dat exemplul României (unde deputații au votat pentru "sustragerea familiei de sub înrăurință binefăcătoare a bisericii și pentru concentrarea învățământului numai în mâinile statului", așa cum intenționează și deputații de la Budapesta), care ar fi reprezentativ pentru "ce însemnează a restrângе influența bisericii asupra familiei și a școlii": progresul necredinței și al imoralității în sănul poporului⁸.

Un alt argument împotriva dreptului statului de a se amesteca în afacerile școlare era acela al "vechimii": interesul statului față de instrucționarea publică – se considera - era de dată recentă, spre deosebire de biserică ce de sute de ani era patroana și susținătoarea majorității școlilor; ceea ce era și mai grav, acest nou interes al autorității laice nu viza doar sprijinirea bisericii în misiunea sa pedagogică, ci pretindea dobândirea unei influențe hotărâtoare asupra școlilor, care nu i-au aparținut niciodată; în plus, această ingerință se făcea prin metode imorale, referire directă la ajutoarele de stat condiționate de cedarea, de către susținătorul școlilor, a unei părți a autorității: în schimbul acestor sume, strânse printre altele și din "contribuția grea a credincioșilor bisericii", biserica era silită să-și "vândă" drepturile asupra propriilor sale școli⁹.

Fruntașii greco-catolici nu negau nici dreptul statului de a percepe impozite (atâtă timp cât își făcea datoria de a se îngriji de bunăstarea cetățenilor contribuabili) nici dreptul de a înființa propriile sale școli; prezența școlilor de stat era văzută, însă, ca justificată numai în localitățile în care nu existau școli confesionale; banii cheltuiți pentru înființarea de școli paralele puteau servi mai bine pentru dezvoltarea celor confesionale, unde copiii puteau deprinde ca și în cele de stat "iubirea de patrie", cu alte cuvinte puteau deveni cetățeni la fel de buni ca și cei proveniți din școlile de stat¹⁰.

Tendința statului de a prelua controlul asupra școlilor viza – în opinia fruntașilor greco-catolici – nu doar secularizarea, ci și maghiarizarea învățământului, în acea vreme etnia fiind strâns asociată confesiunii. Luările de poziție împotriva acestor tendințe sunt numeroase. Guvernul era acuzat de nerespectarea convingerilor religioase

⁵ La cestiunea programului nostru, în *Ibidem*, 5/1891, p. 33.

⁶ Era nouă, în *Ibidem*, 10/1899, p. 73.

⁷ Continuarea luptei, în *Ibidem*, 20/1893, p. 161.

⁸ Proiectul de lege despre regulararea salarizării învățătoarești, în *Ibidem*, 51/1891, p. 401.

⁹ Urvarea dârii, în *Ibidem*, 4/1900, p. 401.

ale cetățenilor, încălcând în plus legea din 1868 care garanta libertăți egale pentru indivizii aparținând diferitelor naționalități, asigurând dreptul de autonomie al bisericilor mai ales în problema instrucției. Astfel, "liberalismul guvernărilor statorește ca dogmă, în fața legii amintite și în butul ei, ideea de stat maghiar, adică unitatea etnică iar nu politică a națiunii, și în consecință lăsată neobservată legea amintită, ba prin toate dispozițiile sale o calcă în picioare"¹⁰.

Elita greco-catolică era conștientă de faptul că școala reprezenta un instrument de maximă importanță pentru stat în concretizarea intențiilor sale, acesta fiind principalul motiv pentru care se urmărea suprimarea acelor școli care aveau alte scopuri decât cele ale statului (adică maghiarizarea). Era deplină această tendință relativ recentă a guvernului, după ce secole de-a rândul și alte nații decât cea maghiară au putut trăi în felul lor propriu alături de maghiari, fără ca această alteritate să pară amenințătoare sau periculoasă pentru stat¹¹.

O altă ocazie pentru guvern de a-și continua politica secularizatoare a fost sărbătorirea "mileniului", împlinirea a o mie de ani de la sosirea maghiarilor în zonă; mai concret, propunerea de a se înființa, în memoria acestui fapt, o mică de școli de stat până în 1896, școli cu limba de predare maghiară, despuse de caracter național și religios¹².

În ceea ce privește dreptul bisericii asupra școlii, acesta era justificat în bună măsură prin apelul la tradiție: de sute de ani instrucția se afla aproape în întregime sub patronajul instituției ecclaziastice, care nu s-a dat niciodată în lături de la nici o jertfă pentru a se îngriji de bunul mers al acesteia; în virtutea acestei implicări, biserică era prima îndreptățită să dețină controlul asupra școlilor¹³.

Un alt argument major este invocata superioritate morală a oricărei acțiuni întreprinse în numele lui Dumnezeu, făță de oricare altă acțiune omenească. Programul politic și social creștin era considerat drept singurul care putea asigura buna funcționare a unei societăți, în orice vreme și împrejurare. Acesta era mereu actual și necesar, încă de când Dumnezeu, îmbrăcând natura umană, "s-a scoborât pe pământ". Deci acest program era creat de însuși Domnul, conținând principiile necesare și suficiente pentru toate aspectele vieții publice sau private. Oricare alternativă era de la început exclusă: "nici un program politic sau de altă natură, oricât de strălucit și de drept, singur numai și fără de religia creștină, deplin și pe cât e cu puțință în lumea aceasta nu va putea să fericească pe poporul nostru românesc nicicând"¹⁴. Aceste principii – se considera – erau cu atât mai valabile pentru școală, o instituție care, ca fiică a bisericii, era de inspirație divină¹⁵.

Adevărată educație era, aşadar, numai cea realizată în spirit creștin, după modelul christic, prin strânsa cooperare a învățătorului cu preotul. Spre deosebire de acest principiu, a cărui validitate ar fi trebuit să fie evidentă pentru toată lumea, în

¹⁰ *Omenie liberală*, în *Ibidem*, 7/1895, p. 49.

¹¹ *Școala*, în *Ibidem*, 3/1911, p. 389.

¹² *Școlile noastre și "mileniul"*, în *Ibidem*, 44/1894, p. 337.

¹³ *Un nou pericol pentru școlile poporale*, în *Ibidem*, 46/1895, p. 365.

¹⁴ *La cestinarea programului nostru*, în *Ibidem*, 4/1891, p. 25.

¹⁵ *Un program periculos*, în *Ibidem*, 4/1895, p. 25.

societatea acelei vremi se contura o nouă concepție despre educație, în care accentul era pus pe formarea intelectuală, mai puțin pe "cultura inimii". Vinovații erau considerați "revoluția religioasă a lui Luther" și revoluția franceză, "care amândouă au îndumnezeit mintea și demnitatea omenească", ducând la ideea greșită că "perfecțiunea omului stă în cea mai mare lumină și cultură intelectuală posibilă". Consecințele acestor concepții erau dintre cele mai triste: proliferarea corupției morale, deplasarea accentului de pe urmărirea vieții veșnice pe căutarea fericirii în lumea prezentă. Datorită influenței covârșitoare pe care școlile în general, indiferent de orientarea lor, o aveau în viață unei societăți, cu atât mai mult trebuiau păstrate și dezvoltate școlile confesionale, singurele capabile să ofere o educație completă și solidă, atât a sufletului cât și a minijii¹⁶.

Oricât de nobile ar părea aceste idei, ne punem în mod firesc întrebarea în ce măsură erau adecvate evoluției societății: procesul de laicizare nu caracteriza numai politica statului; el poate fi urmărit, cu intensități diferite, la mai multe paliere sociale.

Interesante sunt ecurile care apar în presă despre ceea ce par să fie anumite neînțelegeri între elita ecclastică și cea laică a românilor greco-catolici. Problema este abordată de obicei voalat, prin formulări generale precum: "De aceea lucrările noastre nu le încununează lucrarea lui Dumnezeu. Ne-am restrâns totă activitatea pe terenul național, și cu îngrozire ne convingem zilnic că terenul acesta e steril, că zadarnică e totă osteneala ce ne-o dăm ca să lucrăm acest teren și să secerăm de pe el roade. Terenul acesta, pe cum îl cultivăm noi, e păgânesc, și de acea îi lipsesc lucrului nostru răbdarea, zelul de jertfă și abnegația și mai pe urmă roadele".

Erau blamate pentru neficiență acele asociații și reunii culturale "românești interconfesionale sau mai bine aconfesionale", dintre care nominalizată este doar "Asociația Transilvană", eșecul lor datorându-se în primul rând faptului că acestea "asemenea turnului lui Vavel vor să se înalțe fără de Dumnezeu, vor să fie instituții numai și numai naționale"¹⁷.

O asemenea poziție exclusivist confesională ar putea părea normală din partea unor "purtători de cuvânt" ai bisericii. Totuși, în contextul respectiv în care se insistă atât de mult pe lupta pentru drepturile românilor, asemenea afirmații suscitană anumite nelămuriri. Ne putem întreba astfel, dacă nu cumva fruntașii bisericii greco-catolice considerau legitimă numai lupta națională patronată de biserică, justificate numai acele obiective naționale care coincideau cu obiectivele și interesele ecclastice; asemenea afirmații pot fi doar ecoul unor divergențe firești și de mică amploare între diferențele categorii ale elitei românești; dar nu ar putea fi indiciu pentru apariția unor rupturi între elita laică și cea ecclastică, pentru conturarea unei păuri care înțelegea să-și urmărească interesele de parte de controlul bisericii?

Era de asemenea condamnată atitudinea acelor indivizi care, în interesul luptei naționale, faceau abstracție de apartenența lor confesională, fiind "gata a se lepăda chiar și de ceea ce ar trebui să le fie lucrul cel mai sfânt și mai scump, mai scump și decât viață"; era deplină îndepărțarea păturilor culte românești de viața religioasă, printre cauzele acestui indiferentism religios fiind enumerate frecventarea școlilor

¹⁶ Iuliu Pop, *Școala confesională și educația*, în *Foala scolastică*, 5/1910, p. 51.

¹⁷ În numele lui Christor, în *Unirea*, 11/1897, p. 81.

medii și superioare străine, literatura "cea lipsită de principii", căsătoriile mixte, "mesele birturilor cu conversațiile lor frivole", activitățile mondene desfășurate duminica și în zilele de sărbătoare; formată și crescută de biserică, această inteligență laică ar fi ajuns să se îndepărteze de preceptele acesteia¹⁸.

Era deplâns faptul că asemenea oameni, pentru care credința era considerată afacerea privată a fiecărui, nu se considerau supuși în ceea ce privește modul lor de viață superiorilor bisericii sau poruncilor acesteia; pentru mulți dintre ei biserică se bucura de importanță numai atunci când se putea implica în lupta națională. Aceste argumente erau în special aduse de către redactorii *Unirii* pentru a combate un curent care pare să fi existat în acea vreme, reprezentat de dorința laicilor de a se implica efectiv, prin participare la sinoade, în viață și organizarea bisericească: după toate păcatele enumerate mai sus, asemenea oameni "pretind să aibă și ei ingerință, și încă hotărâtoare, în afacerile bisericești"¹⁹.

Ecurile înregistrate de *Unirea* dinspre "tabăra" laicilor par să confirme existența unor asemenea tensiuni: răspunzând acuzelor că laicii nu s-au străduit îndeajuns pentru a contribui la salarizarea preoților, astfel încât aceștia să nu mai aibă nevoie de ajutor de la stat, unii au acuzat capii bisericii: "Nicicând nu am văzut clerul ocupându-se serios cu ideea de a ne da și nouă cuvânt în chestiuni bisericești, ba din contră, bărbații conducători, orbiți de principii iezuitice, că laicilor nu le este locul în sinoade, se fereau și de ideea de a veni și noi cu vot și cu cuvânt în sinod"; cu alte cuvinte, laicii erau apreciați când era vorba de dat ajutor, dar atât²⁰.

Asemenea dispute ridică întrebarea dacă nu cumva și aici pot fi căutate cauzele eșecurilor sistematice înregistrate de capii bisericii greco-catolice în tentativele lor de a se opune politicii școlare (și nu numai) a statului. Nu pot fi ignorate, desigur, mijloacele de presiune de care dispunea guvernul; putem presupune însă, în mod firesc, că dacă pături mai largi s-ar fi simțit la fel de lezate în drepturile lor precum susținea elita, amploarea și eficiența acțiunilor de protest ar fi fost poate altele.

Alte forme pe care le-a îmbrăcat lupta împotriva acestor legi au fost adunările de protest, în cadrul cărora se discutau și măsurile care trebuiau luate pentru limitarea efectelor acestora.

Astfel, în 7 martie 1907 episcopii Bisericii Române Unite (Demetru Radu-Oradea, Vasile Hossu-Lugoj, canonicul Ioan Georgiu-Gherla, în locul lui Ioan Szabo care s-a scuzat) împreună cu inspectorii școlastici (protopopii) au fost convocați la scaunul mitropolitan pentru a se înțelege asupra poziției ce trebuia adoptată față de atacurile îndreptate împotriva drepturilor bisericii de susținere a școlilor confesionale, trei zile mai târziu urmând să fie convocat la Blaj o mare adunare populară. În urma acesteia, s-a decis trimiterea către Casa Deputaților, Casa Magnaților și Regele Apostolic o reprezentanță împotriva proiectului de lege Apponyi, cerându-se modificarea acestuia în sensul prevederii ca mărirea de salariu să se facă din casa statului, fără a

¹⁸ *Indiferentismul la noi*, în *Ibidem*, 9/1897, p. 66.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ce zic laicii?*, în *Ibidem*, 37/1899, p. 300.

afecta drepturile bisericii asupra școlilor în ceea ce privea angajarea și disciplina învățătorilor, aprobarea manualelor didactice, stabilirea planului de învățământ, limba de predare, toate conform legilor XXXVIII/1868 și XLIV/1868²¹.

La nivel local aveau loc de asemenea acțiuni de protest, sub forma sinoadelor protopopești în cadrul cărora era denunțat acest "atentat contra culturii naționale". Pot fi menționate, ca exemple: sinodul protopopesc mixt al districtului Sibiu la care au participat preoții și învățătorii din district precum și reprezentanți ai mirenilor din parohii; sinodul ținut în protopriatul Turzii, Reghinului; adunarea de protest din localitatea Teaca (comitatul Cojocna)²².

Asemenea acțiuni au continuat și după intrarea în vigoare a legii, cum ar fi exemplul sinodului protopopesc din Bogosig ținut la 11 aprilie 1908, în cadrul căruia s-a dezbatut și problema școlilor confesionale, protopopul întrebându-i pe preoți dacă în parohiile lor s-a făcut "tot posibilul pentru susținerea școlilor"; s-a discutat apoi "în ce fel și chip s-ar putea mărtui școala, unde nu s-a votat încă salarul de lipsă pentru învățător"; s-a îndreptat apoi o rugămintă către mitropolit "să dea inițiativa pentru înființarea unui fond general pentru ajutorarea școlilor celor mai sărace, iar noi cu toții ne obligăm a contribui la acest fond fiecare după puterile sale"²³.

Un asemenea fond destinat ajutorării școlilor a fost, într-adevăr, înființat în 1909 de către Arhidieceza de Blaj pe baza contribuțiilor benevoile ale credincioșilor, dar sumele adunate s-au dovedit complet insuficiente, această inițiativă soldându-se cu un semi-eșec; nu s-a bucurat de succes nici acțiunea asemănătoare demarată de ziarul *Unirea*, o colectă la care fiecare credincios greco-catolic să participe anual cu o sumă insimă din veniturile sale pentru salvarea școlilor.

Un aspect interesant în cadrul acestor eforturi de apărare a drepturilor bisericii asupra școlilor îl reprezintă o adevărată campanie de informare dusă de autoritățile confesionale prin intermediul presei sau al circularelor consistoriale în privința numeroaselor formalități care trebuiau îndeplinite de către învățători sau preoți (ca directori școlari) în diverse situații. Așa cum reiese din izvoare, o mare parte din efectul nociv al acestor legi se datora nu atât prevederilor lor propriu-zise, cât aplicării lor abuzive de către autoritățile civile. Pentru limitarea acestor situații, învățătorii erau în mod constant sfătuiri să adopte o conduită care să-i pună la adăpost de orice posibilă măsură punitivă; ei erau, de asemenea, mereu îndrumați în privința acțiunilor legale care puteau fi întreprinse împotriva unor eventuale abuzuri.

Asemenea abuzuri se puteau referi la încălcări ale competențelor din partea autorităților civile: notari comunali sau inspectori care luau măsuri punitive împotriva unor școli deși legea le dădea dreptul doar să constate eventualele nereguli și să le semnaleze forurilor superioare competente; sancționarea disciplinară a unor învățători pe motive politice; instituirea unor taxe suplimentare pentru școli de stat în localități în care comunitatea susține deja școală confesională. Toate aceste imixtiuni ilegale, din ce în ce mai numeroase la începutul secolului XX, reprezentau tot atâtea încălcări, din

²¹ Ibidem, 9/1907, p. 91.

²² Ibidem, 16/1907, p. 142.

²³ Ibidem, 20/1908, p. 176.

partea autorităților civile, a dreptului pe care îl aveau autoritățile confesionale de a decide în chestiuni privind propriile școli.

Un astfel de abuz se referă la persecuții îndreptate împotriva învățătorilor. Astfel, în 1895 se înregistrează mai multe plângeri în legătură cu sancțiuni penale aplicate învățătorilor din diverse pricini cu tentă politică, precum: exprimarea adeziunii față de vreun condamnat într-un proces politic, folosirea de materiale și rechizite interzise de minister; aceste sancțiuni erau însoțite de cererea, din partea ministrului, ca și autoritatea confesională să le intenteze procese disciplinare și să-i suspende din funcție pe cei incriminați, atitudine indicând opinia guvernului conform căreia unii învățători ar fi indivizi periculoși din punct de vedere al ideii de stat maghiar. Pentru evitarea acestor situații, învățătorilor li se recomanda să se conformeze strict programei și regulamentelor și să aibă în afara școlii o conduită care să-i ferească de "rigorile legii"²⁴.

Un alt exemplu de încălcare a competențelor îl reprezintă situațiile în care inspectorii școlari regești dădeau senatelor școlare parohiale și învățătorilor ordine directe, unii dintre aceștia întreținând corespondență oficioasă cu autoritățile civile în afaceri școlare, "cu preterarea autorităților lor școlare superioare", încălcând astfel regulamentele școlare-bisericești. Consistoriul cere, astfel, ca în nici o afacere bisericească și școlară învățătorii să nu facă schimb de scrisori oficiale cu forurile civile, cu inspectorii regești școlari, ci numai prin parohul locului, ca director școlar, și sub număr al exhibitorului parohial, precum și sub sigiliul bisericii parohiale.

Abaterile de la aceste prevederi erau puse pe seama insuficientei cunoașteri a procedurilor, motiv pentru care învățătorii erau poziți ca, în cazul în care nu ar găsi în legile, regulamentele și statutele arhidiecezane suficiente lămuriri, "să-și țină de datorință gravă a-și cere îndrumare prealabilă și încuințare din partea autorității superioare bisericești"²⁵. Nu erau stabilite, însă, sancțiuni pentru cei care nu se conformau; în plus, putem sănui că era mare tentație, din partea învățătorilor, de a scurta tracul burocratic, trecând peste intermedierea preotului atunci când aveau de-a face cu organele civile, mai ales în cazurile în care relațiile dintre învățător și preot nu erau dintre cele mai bune.

Erau permanent urmărite și denunțate manevre precum: văzând autoritățile că românii nu se grăbesc să-și dea copiii la școli de stat, au decis ca cei care o vor face să nu mai fie datori să contribuie cu nimic și pentru școala confesională; se constasta cu tristețe, cu această ocazie, că unii au profitat de această "ofertă" refuzând să mai plătească pentru școala confesională, fiind protejați chiar de către instituțiile la care în mod normal apelau învățătorii pentru a-și scoate salariul atunci când populația refuza să plătească (antistia comunală, protopretorul, comisiunea administrativă). Prin intermediul *Unirii* se atragea atenția că, conform paragrafelor 1 și 6 din legea XXXVIII/1868, părinții puteau să-și dea copiii la ce școli doreau, fără ca statul sau biserică să-i poată obliga cumva; preoții puteau doar să-i "lumineze" pe părinți în privința școlii confesionale.

²⁴ Prigonierea învățătorilor, în *Ibidem*, 48/1895, p. 381.

²⁵ O dispoziție salutară, în *Ibidem*, 20/1911, p. 187.

Acei părinți care-și dădeau copiii la școala de stat în nici un caz nu puteau fi scutiti, însă, de contribuția pentru școala confesională; dacă aceștia refuzau să plătească, trebuia să se facă apel la antistitia comunală; în caz de eșec, în termen de 8 zile la protopretore, iar în caz contrar senatul școlar putea apela la vicecomite, eventual la ministrul, în caz de eșec trebuind să fie informată autoritatea superioară bisericească²⁶.

Aceste imixtiuni nu se limitau numai la învățământul elementar. Un exemplu concluziv il reprezintă evenimentele petrecute în 1895 la gimnaziul din Blaj: un grup de studenți aflați în pragul examenului de maturitate au alcătuit, fără știerea profesorilor, un colaj din fotografiile lor și ale profesorului de clasă însoțit de textul "Venin vom lăua, în foc ne vom scălda pentru idealul național". Acestui gest, care cu puțină bunăvoie ar fi putut fi pus pe seama nesăbunței juvenile, i s-a dat o amploare deosebită: ministrul a dispus sistarea examenului de maturitate până la finalizarea anchetei ce urma să fie condusă de autoritatea bisericească asistată de procurorul din Alba Iulia. Abuzurile semnalate în acest caz erau: decizia de a sista examenul înainte de finalizarea anchetei era nedreaptă în primul rând pentru că reprezenta o sentință dată înainte de judecată, apoi fiindcă afecta studenți nevinovați; în plus, această măsură era considerată prea aspră proporțional cu gravitatea faptei: desigur că studenții în cauză au fost imprudenți, dar textul lor putea fi luat metaforic, nu ad literam. În plus, autoritațile civile nu ar fi avut din start dreptul de a se implica în anchetă, ci numai atunci (conform paragrafului 50 din legea XXX/1883) când autoritațile bisericești s-ar fi dovedit incapabile să remedieze situația. Tot acest episod a fost văzut ca o încercare a guvernului de a accredita ideea că gimnaziile românești confesionale erau adeverate pepiniere de agitatori, pentru a-și justifica eventualele măsuri ce vizau preluarea controlului asupra lor²⁷.

Un alt asemenea exemplu este abuzul comis în 1895 asupra unor fonduri greco-catolice destinate burselor. Pe lângă fundațiunile administrative de capitluri, Biserica Română Unită mai dispunea și de alte fonduri administrative de exactoratul ministerului de culte și instrucțiune publică (situație la care s-a ajuns prin preluarea abuzivă de către stat a acestor fonduri în perioada absolutismului, după încheierea căreia noile autoritați refuzând să le restituie capitulului din Blaj, în ciuda a numeroase cereri). Chiar administrative de minister, până în acel moment singura instituție care avuse dreptul să dispună în privința destinațiilor acestor sume fusese Consistoriul arhidiecezan, datoria ministerului fiind aceea de a pune aceste venituri la dispoziție.

În anul școlar 1894/1895 însă, ministerul a refuzat acordarea de burse din aceste fonduri la trei studenți români din Cluj (la medicină și la drept) pe motiv că "au luat parte la unelțiri naționale române și pentru aceasta au și fost pedepsiti pe cale disciplinară"; este cerută Consistoriului propunerea altor trei studenți pentru aceste burse. Consistoriul a protestat energetic împotriva acestei ingerințe considerate drept o încălcare a dreptului de proprietate al Bisericii Române Unite asupra acestor burse care au fost acordate cu respectarea tuturor formalităților necesare; în mod normal, ministerul nu ar fi avut dreptul decât de a-și transmite Consistoriului rezervele în privința "înutei politice" a celor trei, pentru ca acesta din urmă să decidă²⁸.

²⁶ Iarăși școli amenințate, în *Ibidem*, 18/1898, p. 137.

²⁷ Afacerea maturanților din Blaj, în *Ibidem*, 25/1895, p. 197.

²⁸ O nouă volnicie, în *Ibidem*, 9/1895, p. 65.

Toată această opoziție desfășurată de biserică greco-catolică pentru limitarea efectelor legilor școlare nu a avut întotdeauna rezultatele sperate: multe școli au fost pierdute în favoarea statului, iar în ceea ce privește numirea învățătorilor, conduita acestora, programele școlare și manualele, statul a ajuns să aibă cuvântul decisiv. Această situație se datorează în primul rând intransigenței politicii urmărite de guvernele din această perioadă în direcția secularizării și asimilării naționalităților nemaghiare. O parte a răspunderii revine, însă, și celor vizăți de această politică, românii greco-catolici în cazul de față: unele comunități nu s-au mobilizat pentru susținerea școlii pe măsura pericolului care le amenință, fie dovedind nepăsare și indolență în asigurarea condițiilor prevăzute de lege, fie renunțând de bunăvoie la școală pe motivul sărăciei care nu le-ar fi permis întreținerea ei.

N-au lipsit nici voci care au susținut renunțarea integrală la susținerea școlilor confesionale, atât de împovărtătoare pentru credincioși, și orientarea spre alte forme de instruire care să perpetueze valorile morale și religioase specifice greco-catolicismului (catecheză, școală de duminică).

Se argumenta că era naivă convingerea că, forțând la maximum jertfa materială pentru salvarea școlilor, chiar și se va putea păstra caracterul confesional. Cele mai multe parohii nu aveau resurse să susțină integral școlile, iar dacă s-ar încăpătăna să o facă, asta le-ar aduce ruina. Era subliniat faptul că toate guvernele de după dualism au urmărit introducerea limbii maghiare în toate școlile și ingerența tot mai mare a organelor administrative în afacerile învățământului, întreaga activitate legislativă (1868, 1879, 1893, 1907) având drept scop în primul rând nu progresul învățământului și îmbogățirea metodelor de instruire. Motivul pentru care guvernul nu întreprindea o acțiune în forță și nu dispunea etatizarea întregului învățământ confesional era – se credea – pur financiar, statul neavând pe moment resursele necesare preluării integrale a școlilor confesionale. Oricum, pentru școlile care vor cere ajutor de la stat, amestecul organelor civile va fi atât de substanțial, încât caracterul confesional al școlii va fi practic compromis, motiv pentru care strădania și chinul comunității devineau fără sens. Se propunea trecerea tuturor școlilor la stat și căutarea altor mijloace pentru educarea religios-morală a credincioșilor²⁹.

În aceeași direcție, unii propuneau predarea școlilor din comunele compact românești (presupunându-se, probabil, că acolo pericolul maghiarizării ar fi fost mai mic) și susținerea școlilor din comunele mixte, care erau totodată și cele mai slabe. Era deplânsă lipsa unui fond general școlar pentru susținerea școlilor, care ar fi trebuit fondat încă de la primele semne ale pericolului. De asemenea era propusă convocarea unui congres mixt (preoți alături de intelectualii mirenii) pentru a se vedea ce măsuri trebuiau luate; se afirma că, dacă s-ar organiza niște mișcări de proporții, poate s-ar găsi generoși dispuși să ofere din avereala lor pentru susținerea școlilor³⁰.

Replicile la asemenea propunerii nu erau atât de vehemente pe cât ar fi fost de așteptat: "Mai susținem școli ori nu mai susținem? La întrebarea aceasta trebuie să

²⁹ Alexandru Bărbulescu, *Soarta școalelor*, în *Ibidem*, 29/1907, p. 257.

³⁰ *Ce e de făcut?*, în *Ibidem*, 46/1907, p. 395.

răspundă nu unul, nici doi, ci după bună chibzuială și cenzurarea datelor ce trebuieesc în pripă adunate: obștea neamului nostru, într-o adunare care încă nici nu s-a convocat până acum³¹.

Erau enumerate și avantajele păstrării școlilor confesionale: învățătorii vor rămâne fii ai bisericii, formați în preparandii confesionale, vor crește la rândul lor fii ai bisericii; preotul se va îngriji să facă din școlar un poporean credincios; biserică va avea ajutor la răspândirea învățăturilor religioase și în cultivarea virtuților morale și naționale în creșterea tinerimii; școala aconfesională va fi fatalmente antagonică bisericii³².

Ideea de a renunța la școli era combătută cu argumente precum: indiferent de dorința lor, datorită calității de contribuibili, români ar fi fost până la urmă constrânsi sub o formă sau alta să plătească – tot ei – pentru școlile la care teoretic renunțaseră: “Nu oare tot noi, sub altă firmă?”; în plus, foarte probabil că ar fi fost confiscate edificiile școlare, fondurile pentru susținerea școlilor etc.; soarta multor familii de învățători ar deveni nesigură³³. Observăm că sunt invocate în primul rând motive practice, iar nu de supraviețuire națională (a bisericii legate de școala confesională).

Se propune realizarea unei statistici exacte a stării școlilor pentru a se vedea exact cât era dispus poporul să sacrifice pentru ca copiii săi să facă școală în limba română, acțiune văzută drept echivalentul unui “plebiscit” rostit de totalitatea credincioșilor asupra viitorului școlii și al bisericii. Se reproșă autorităților bisericești ineficiența administrării fondurilor, fiind necesară o reformă radicală, de sistem, pentru a se face față acestei situații³⁴.

Capii bisericii probabil că nu au luat niciodată în serios ideea de a renunța la școli; asemenea discuții merită însă menționate deoarece semnalizează existența unei fisuri în presupusul bloc al rezistenței împotriva acestor legi, fisuri care pot fi corelate și cu lipsa de rezultate cu care s-a soldat întreaga opozitie instrumentată de elită.

În concluzie, am putea spune că legile școlare adoptate de guvernele maghiare la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea reprezintă un alt episod al ofensivei declanșate de stat pentru preluarea controlului asupra a cât mai multe sectoare ale vieții sociale. Împotriva acestei ofensive, elita greco-catolică a purtat o luptă înverșunată, o luptă pierdută pas după pas, oprită însă de evenimentele de la 1918 (unirea Transilvaniei cu România în urma contextului creat de sfârșitul primului război mondial).

³¹ Un memento, în *Ibidem*, 1/1908, p. 2.

³² Ioan Sonea, Soartea școalelor noastre, în *Ibidem*, 48/1908, p. 415.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ce va fi cu școala?, în *Ibidem*, 26/1907, p. 234.

STAT ȘI BISERICĂ ÎN TRANSILVANIA ÎN TIMPUL MITROPOLITULUI ORTODOX VASILE MANGRA (1916-1918)

MARIUS EPPEL

(Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca)

Încă înainte de începerea primului război mondial, raporturile Bisericii cu Statul și societatea civilă în monarhia austro-ungară s-au înscris în tiparele europene, caracterizate prin laicizare și secularizare. Cu toate acestea însă, acțiunea Statului asupra Bisericii nu s-a manifestat atât de radical ca în alte țări, de pildă în Franță. Existența mai multor biserici în Transilvania, romano-catolică, ortodoxă, greco-catolică, protestantă, a însemnat mai multe tipuri de relații cu Statul, puterea politică și societatea civilă. Instituția bisericească a continuat să joace un rol important în mișcarea de emancipare politico-națională. De aici interesul acordat de elitele laice problemelor bisericești, raporturilor Bisericii cu Statul și felului în care Biserica putea servi scopurilor politice și naționale românești. Mai mult decât atât, a existat chiar riscul ca bisericile românești să fie considerate de către elita politică ca fiind în primul rând instituții naționale, nu religioase, și de aceea „afirma sus și tare că principala datorie a bisericilor este slujirea nevoilor politice și sociale ale națiunii.”¹

Înainte de anul 1914, Biserica Ortodoxă din Transilvania s-a confruntat cu grele încercări venite din partea statului maghiar. Este îndeajuns să amintim legile școlare ale ministrului Cultelor și Instrucțiunii Publice, Apponyi Albert, care prevedea printre alte lucruri și desființarea școlilor confesionale românești și înlocuirea lor cu școli de stat, cu învățământ exclusiv în limba maghiară. Ulterior, primul ministru Tisza István a recunoscut exagerările acestor legi, arătându-se dispus să le amelioreze, dar cu condiția ca să realizeze o împăcare cu românii din Transilvania, lucru care nu s-a putut realiza.

Importanța acestei perioade pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania rezidă și în faptul că, murind mitropolitul Ioan Mețianu la 21 ianuarie/3 februarie 1916, se punea problema alegerii unui nou urmaș în scaunul mitropolitan de la Sibiu. Alegerea mitropolitului, conform Statutului Organic al Bisericii Ortodoxe Române se făcea la Sibiu de către Congresul Național Bisericesc, cu participarea a 60 de deputați din Arhiepiscopia Sibiului și căte 30 din eparhiile sufragane, Arad și Caransebeș, în proporția prevăzută de 1/3 preoți și 2/3 mireni. Urma examinarea canonica a candidatului de către sinodul episcopal, apoi recunoașterea alegerii de către

¹ Keith Hitchins, *Afirmarea națiunii: mișcarea națională românească din Transilvania 1860-1914*, București, 2000, p. 101.

împărat și instalarea. S-a întâmplat în câteva rânduri ca unele alegeri să nu fie confirmate de împărat, iar altele să fie influențate de cercurile guvernamentale din Budapesta.²

În această categorie se încadrează și alegerea vicarului Vasile Mangra ca mitropolit al românilor ortodocși din Transilvania în vara anului 1916. Numirea acestuia a fost într-adevăr influențată de guvernul maghiar, însă nu aşa cum s-a crezut și susținut până acum. Prin intrarea sa în Parlamentul de la Budapesta, în anul 1910, a început o perioadă distinctă din cariera politică a ierarhului ortodox Vasile Mangra. Acest lucru a stârnit numeroase controverse în istoriografia românească, controverse care își aşteaptă încă soluționarea.

Revenind la contextul alegerii și instalării sale³, pe baza noilor cercetări este posibilă o reconstituire a acestuia. Dacă până acum s-a crezut că Vasile Mangra a fost susținut *ab initio* de către primul ministru Tisza ca să urce pe scaunul mitropolitan, documentele arhivistice prezintă o realitate sensibil diferită. Conform acestora, Tisza István nu s-a amestecat de la început în alegerea lui Mangra. În dorința sa de a realiza o pace cu români, Tisza l-a susținut în schimb pe asesorul consistorial Nicolae Ivan, vicepreședintele Partidului Național Român, care datorită poziției sale putea face bune servicii guvernului maghiar.⁴ Deducem din aceste informații parțiale că Tisza nu prefera un anume om în scaunul mitropolitan. Pentru el, cel mai bun candidat era cel care putea să realizeze mai bine politica de reconciliere maghiaro-română.

Dacă pentru început Tisza István n-a fost hotărât pe cine să sprijine în cursa pentru ocuparea scaunului mitropolitan, era ferm în ceea ce privește alegerea deputaților congresuali. El a urmărit să impună alegerea în Congresul Național Bisericesc a căt mai multora dintre români fideli regimului, care să aleagă ierarhul dorit. În acest scop, Tisza a desemnat pe consilierul ministrului de culte dr. Petru Ionescu ca om de legătură între guvern și comiți. Pe parcursul desfășurării alegerilor el a intervenit de multe ori pentru reușita candidaților susținuți de guvern, amenințând alegătorii cu pierderea congruie pe de o parte, iar pe de altă parte punându-le în perspectivă eventualele favoruri pe care le puteau primi din partea Statului.

La sfârșitul alegerilor, pe masa Consistoriului mitropolitan s-au adunat un număr de 28 de proteste, dintre care 19 erau numai din arhidieceza Sibiului. Ca reacție la această situație nemai întâlnită în viața bisericească, patru membri ai Consistoriului mitropolitan: Lazăr Triteanu, Ioan Lupaș, Lucian Borcia și Valeriu Braniște au compus la 11/24 iunie o adresă către primul ministru Tisza. În cuprinsul acesteia, ei se arătau nemulțumiți fiindcă autonomia bisericească a fost violată, manifestându-și îngrijorarea că această intervenție să nu creeze un precedent pentru viitoarele alegeri.⁵ Cu toate

² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a II-a, vol. III, București, 1994, p. 215.

³ Pentru amănunte vezi Marius Eppel, *Alegerea și instalarea mitropolitului Vasile Mangra (I)*, în *Altarul Banatului*, an XIII (LII) serie nouă, nr. 10-12, octombrie-decembrie, 2002, p. 57-71.

⁴ Eusebiu R. Roșca, *Monografia Mitropoliei ortodoxe române a Ardealului începând de la repausarea arhiepiscopalui mitropolit Andrei baron de Saguna până astăzi*, Sibiu, 1937, p. 35.

⁵ Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului (în continuare AAS), Fond Consistoriu, cl., I-II, doc. 172 M – Adresa către primul ministru Tisza István, Sibiu, 11/24 iunie 1916.

acestea însă, Consistoriul a trecut cu vederea intervenția Statului, declarând valide alegerile congresuale, pe motivul că mitropolia se afla într-o situație excepțională creată de începerea războiului.

Dintre cei trei candidați care s-au prezentat pentru ocuparea scaunului mitropolitan: Miron Cristea episcopul Caransebeșului, Ioan I. Papp episcopul Aradului și Vasile Mangra vicarul episcopal al Oradiei, acesta din urmă a fost ales și confirmat de către împărat ca mitropolit al românilor ortodocși din Transilvania și Ungaria, în data de 24 iulie/6 august 1916. Din această poziție a susținut Biserica și slujitorii ei.

Cu ocazia alegerii, Vasile Mangra declara în fața Congresului: „Deci, cu credință tare în Dumnezeu, carele prin darul Duhului Sfânt pre celea neputincioase le vindecă și pre celea ce lipsesc le împlinește, mă supun cu umilință voinței suverane a obștei bisericei, exprimată prin votul reprezentanților sei, și declar că mă voi sili din toate puterile mele a corespunde la chemarea bisericii și a națiunii (...) Ca apostolul păcii evanghelice voi propovădui totdeauna pacea, iubirea și concordia între fiii bisericei și cetățenii patriei fără deosebire de confesiune și naționalitate, voi aduce aminte tuturor acele sfinte cuvinte: să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim...”⁶

Sensul acestor cuvinte le va împlini Vasile Mangra de îndată ce va ajunge în scaunul mitropolitan. Intervențiile lui la guvern au avut drept scop salvarea multor români de la moarte. Este cazul să amintim aici pe contracandidatul său la alegerile de la Ceica-Bihor din 1910, dr. Ioan Suciu, avocat în localitatea Boroșineu, care în 1916 era internat în Sopron-Ungaria. În urma intervenției la mitropolitul Mangra a fiului acestuia, Eugen Suciu, stegar pe câmpul de luptă, printre scrisoare din 30 septembrie 1916 în care printre altele spune: „Îmi iau voia ca fiul lui, care în copilărie am fost purtat în brațele Esclenței Voastre, să rog umilit Esclența Voastră de a interveni în interesul tatălui meu (...) Mult nădăjduiesc că această considerație, cu toată dușmânia ce domnise între Esclența Voastre și dânsul în ultimii ani, nu va fi stinsă din sufletul Esclenței Voastre de Arhipăstor.”⁷ Dr. Ioan Suciu va fi eliberat. Tot din chinurile deportării la Ruszt-Sopron este scăpat de către Mangra și dr. Ioan Lupaș și soția fruntașului român din Brașov, Ilie Măcelariu, în baza unui ordin al ministrului de interne Sándor János.⁸

Majoritatea scrisorilor pe care mitropolitul Mangra le-a primit în acești ani sunt scrisori în care i se solicită intervenția pentru soluționarea diferitelor probleme provocate de război, dovedă incontestabilă a faptului că acesta era alături de credincioșii săi în orice situație. Într-o scrisoare din 11 noiembrie 1916 el era rugat de către Ion Cotruș din localitatea Pozsony (Bratislava) să intervînă la Guvern pentru a fi scutit de serviciul militar întrucât e absolvent al Facultății de Filosofie, repartizat la serviciu ușor, ca să poată ocupa un post de profesor, ajutând astfel materialicește familia sa: „... rog

⁶ Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Sibiu (în continuare ABMS), Fond Vasile Mangra, dosar 396-446, doc. 445/1916 – concept.

⁷ Ibidem, doc. 412/1916, p.1-3.

⁸ Ibidem, doc. 406/1916.

respectuos pe Escoala Voastră să binevoiască a interveni la ministrul de honvezi, ca rugarea din chestie să fie resolvată favorabil, cu atât mai vârtoș, că în toamna anului 1915 ministrul de honvezi a dat un ordin, pe baza căruia profesorii și învățătorii, care sunt împărțiți la servicii usoare pot fi scutiți de serviciul militar activ".⁹ Și „poporenii” din parohia Batiz și vor cere la 9 decembrie 1916 să intervină pentru eliberarea cantorului Petru Cismaș din armată, pentru că altfel nu vor mai putea asista la nici un serviciu religios în biserică lor: „Acum apoi ne adresăm cu rugarea noastră Escoalei Tale, să vă îndurați a cerceta și întrucât se va putea, a interveni la Înalțul Ministru să ne elibereze pe cantorul nostru Petru Cismaș, având noi lipsă arzătoare. Își poate ori și cine gândi în ce stare suntem noi ajunși când avem căte o înmormântare și trebuie să batem satele din imprejurime până să aflăm un oarecare cîntăreț să ne facă slujba.”¹⁰

Stima de care se bucura Vasile Mangra în sănul credincioșilor lui se poate vedea și din faptul că, la 9 octombrie/27 noiembrie 1916, Senatul Epitropesc din Oradea pune la dispoziția Consistoriului arhidicezan refugiat, locuința vicarului episcopal: „Consistoriul se simte măgulit de-a avea ocazia spre aș arăta nemărginită stima și iubire de fostul său bun și înțelept conducător, prin încuviințarea cererii a Escoalei Voastre, punându-Vă la dispoziție gratuit locuința vicariului consistorial pe timpul căt va fi Consistoriul arhiedicezan refugiat.”¹¹ Ca mulțumire pentru acest lucru, Vasile Mangra va face, la 11 noiembrie 1916, două donații în valoare totală de 1.000 coroane Prefecturii¹² și Crucii Roșii din Oradea.¹³ Nici Aradul nu l-a uitat pe cel care a vrut să-i fie în 1902 episcop, căci, jinând cont de calitățile sale culturale, episcopul Ioan I. Papp îl va invita la Arad, în ziua de 22 octombrie, pentru a lăua parte la ședința comitetului Fundației „Elena Ghiba Birta” în problema distribuirii a două burse.¹⁴

Alte intervenții pe lângă clasa politică maghiară le va face mitropolitul Mangra în 1917, pentru sublocotenentul în rezervă Romul Perian. Aceasta, printr-o scrisoare trimisă din Viena la 19 iunie, îl rugă să intervină ca să fie scutit de armată, deoarece dorea să se hirotonească și să facă serviciul militar ca și preot.¹⁵ Peste câteva zile, la 24 iunie, prima o altă cerere din partea Oficiului parohial din Cărpiniș (jud. Brașov), care dorea ca acesta să intervină pentru eliberarea și chiar scutirea de armată a cantorului Vasile Ciocaș: „... cu adâncă supunere vine a ruga Escoala Voastră și Preabunul Consistor Arhidicezan să binevoiască preagrătiș a interveni la Dl. ministrul de Culte și Instrucție Publică, ca susnumitul cantor să fie scutit de serviciul militar activ (...) întrucât fără cantorul Vasile Ciocaș nici un serviciu divin nu se poate isprăvi”.¹⁶

⁹ Ibidem, doc. 415/1916, p. 2.

¹⁰ Ibidem, doc. 419/1916, p. 1-2.

¹¹ Ibidem, doc. 414/1916, p. 1.

¹² Ibidem, doc. 416/1916.

¹³ Ibidem, doc. 417/1916.

¹⁴ Ibidem, doc. 413/1916.

¹⁵ Ibidem, doc. 423/1917.

¹⁶ Ibidem, doc. 424/1917.

O nouă încercare a Guvernului maghiar de a dezmembra autonomia Bisericii Ortodoxe va fi manifestată în anul 1918, prin trimiterea unor comisari guvernamentali care aveau misiunea de a asista la ședințele sesiunilor sinoadelor eparhiale. Poziția lui Mangra față de această acțiune a fost una demnă, încercând, pe cât posibil, să înlăture de la lucrările Sinodului arhidiecezan pe trimișii Budapestei. Dar o modalitate generală pentru întreaga Mitropolie în privința rezolvării situației, Vasile Mangra nu a găsit, urmând ca fiecare eparhie să găsească metoda ei proprie. În acest context, la 26 aprilie 1918, episcopul Caransebeșului, Miron Cristea, îi cere lui Mangra să-i comunice punctul său de vedere în privința prezenței comisarilor la sinod: „La noi s-a trimis fispanul Lugoșului comisar pentru sinod. Desigur și acolo cauza e delicată. Ar fi bine să purcedem la fel în cauza asta. La tot casul sinoadele vor protesta, vor lăua o postare. Vorba e însă: Ce corespunde mai bine intereselor bisericești? Desigur veți lăua o consultare. Cred în interesul causei, ca să-mi comunicați și mie reacțiile celor deacolo și ceea ce credeți că ar fi bine să se facă.”¹⁷

Păstorirea lui Mangra ca mitropolit al Ardealului a căzut tocmai în anii războiului, când ura maghiarilor față de românii ortodocși transilvăneni atinsese cote înalte. Dar, cu toate acestea, el a știut în așa fel să organizeze și să conducă mitropolia încât păstoririi săi să aibă cât mai puțin de suferit. Îndemnurile sale erau înspre pace și iubire frâțescă, așa cum frumos sunt subliniate în ultima sa pastorală de Crăciun, din anul 1917: „Voim să înceteze răsboaiele și vărsările de sânge și pacea să sălășuiască între oameni - atunci să lăpădăm urile și dușmaniile dintre noi, să urmăm porunca lui Iisus Christos, să ne iubim unii pe alții, fără osebire de religiune și de naționalitate, căci el ne-a poruncit să iubim chiar și pe vrăjmașii noștri (...) Civilizație și cultură omenească rămân niște vorbe frumoase cari, dacă nu sunt unite cu religiozitatea sunt bune numai a purta răsboaiele cu arme mai șcuze și mai perfecte, ca, cu atât să se facă mai mari vărsări de sânge. Căci, în adevăr, omul fără cultură morală nu e decât cel mai intelligent, cel mai astut și cel mai crud din animale!”¹⁸

În pofida atacurilor și a acuzațiilor formulate la adresa mitropolitului, atunci sau mai târziu, de către oamenii politici și ai Bisericii, perioada păstoririi sale conține numeroase aspecte benefice pentru Biserica și Școala românească din Transilvania.

¹⁷ Ibidem, doc. 430/1918.

¹⁸ Ibidem, doc. 422/1917 – Pastorală dată la Sibiu, 5/18 decembrie 1917.

LE IMPLICAZIONI DEL CONCORDATO AUSTRIACO SULLA CHIESA ROMENA GRECO-CATTOLICA. L'ISTRUZIONE MATRIMONIALE RAUSCHER

NICOLAE BOÇSAN, ANA VICTORIA SIMA

(*Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca*)

Concluso il 18 agosto 1855, il Concordato tra la Santa Sede e l'Austria doveva regolare il rapporto Stato-Chiesa in tutta sua complessità. L'accordo riconosceva alla Chiesa Cattolica gli antichi diritti di cui essa godeva all'interno dei territori dell'Impero, gravemente danneggiati dalla legislazione giuseppina, offrendo egualmente al braccio secolare dello Stato importanti privilegi¹. Il Concordato marcava il trionfo delle idee affermate dalla scuola ultramontana, vale a dire il primato della giurisdizione del papa e il valore autonomo del diritto ecclesiastico, accettato come avente forza di legge; ristabiliva la posizione nettamente privilegiata della Chiesa all'interno dello Stato; riaffermava tra l'altro il diritto di sorveglianza sull'insegnamento da parte dei vescovi; dichiarava i tribunali ecclesiastici soli competenti in tutta la materia matrimoniale e non dell'ultimo, limitava sensibilmente i diritti dei non-cattolici dell'Impero asburgico. La Chiesa Cattolica riceveva così una reale autonomia nei confronti dello Stato, determinando un nuovo orientamento, sempre più decisivo, verso il centro della cattolicità romana.

Viste in prospettiva, le previsioni del Concordato hanno contribuito all'edificazione di un sistema legislativo atto a favorire tanto il rafforzamento del cattolicesimo quanto il progresso dell'unione religiosa con la Chiesa di Roma, nel caso delle Chiese cattoliche di rito greco della Monarchia austriaca.

Il condominio Chiesa-Stato, stabilito tramite il Concordato del 1855, ha facilitato non solo la ripresa dei rapporti della Santa Sede con i cattolici dell'Impero, interrotti in una certa forma dal tempo di Giuseppe II, ma anche l'intervento reale e diretto dello Stato nella vita interna delle Chiese della Monarchia. Anche se la politica dello stato austriaco mirava al rafforzamento della Chiesa Cattolica e alla sua trasformazione in un appoggio spirituale, necessario per conservare l'unità e l'integrità della Monarchia, non sempre le iniziative di Vienna ebbero l'effetto previsto. Le sovrapposizioni delle competenze, accadute a volte tra la Santa Sede e i fori viennesi generarono le reazioni delle comunità ecclesiastiche greco-cattoliche, accusando Vienna di volerli latinizzare.

¹ Giuseppe Sebastiano Pelczar, *Pio IX e il suo pontificato, sullo sfondo delle vicende della Chiesa nel secolo XIX*, vol. II, Torino, 1910, pp. 71-74.

Un esempio in questo senso è dato dalla patente imperiale sul matrimonio dell'8 ottobre 1856, indirizzata all'intero vescovato cattolico della Monarchia austriaca. La patente stabiliva nell'Impero l'obbligo per tutti i vescovi cattolici, senza differenza di rito, di seguire nelle cause matrimoniali le previsioni della cosiddetta Istruzione del cardinale Rauscher, artefice principale del Concordato. Inserita come allegato al decreto imperiale dell'ottobre 1856, l'Istruzione decideva tanto sugli aspetti dogmatici quanto sulla disciplina ecclesiastica, costituendosi in una norma che doveva essere osservata nei tutti tribunali ecclesiastici dell'Impero, in dispetto delle disparità disciplinari esistenti tra i latini e i greco-cattolici². Fatta da Rauscher, nel cui nome si è consacrata, l'Istruzione veniva rimessa all'analisi di alcuni teologi romani e quindi presentata all'intero vescovato cattolico austriaco come approvata da Roma stessa³.

In Transilvania, la sua applicazione ha portato alla perdita di alcune antiche strutture ecclesiastiche, generando la reazione del vescovato greco-cattolico romeno. Infatti l'Istruzione sopravveniva in un periodo in cui la Chiesa greco-cattolica romena si trovava in pieno processo di riorganizzazione canonico-disciplinare, messo in pratica dalla Santa Sede con l'erezione nel 1853 della provincia ecclesiastica di Făgăraș ed Alba Iulia.

Il problema della riorganizzazione canonica dei romeni greco-cattolici, alla metà del Diciannovesimo secolo, era tanto più delicato in quanto si inscriveva nel contesto di un mondo estremamente sensibile alla violazione della propria identità, compreso di quella confessionale. I processi di aggregazione e segregazione etniche, che hanno attraversato la seconda metà dell'Ottocento, hanno rilevato anche in Transilvania un mondo profondamente marcato dai fenomeni politici che hanno gravato sull'Europa Centrale dopo l'esperimento del Quarantotto, dai progressi delle correnti liberali e non da ultimo, dagli effetti del principio di nazionalità⁴. Di seguito, qualsiasi iniziativa pontificia oppure viennese che avrebbe potuto ledere la sua identità confessionale, veniva respinta in base alla sua eredità canonica-disciplinare orientale.

A nome dei suoi vescovi suffragani, il metropolita Alexandru Sterca Șuluțiu ha rifiutato l'osservanza dell'Istruzione Rauscher, invocando in questo senso le differenze disciplinari che separavano gli uniti dai cattolici di rito latino. Infatti, si rifiutava l'ingerenza del potere secolare nei campi di giurisdizione riservati alla Santa Sede. Se apriva così un capitolo teso nei rapporti della Chiesa Romana greco-cattolica con i fori viennesi⁵.

² Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Segreteria di Stato (Segr. Stato), Affari Ecclesiastici Straordinari (Affari Eccl.), Rapporti delle Sessioni*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 297'; I. Dumitriu Snagov, *Le Saint Siège e la Roumanie moderne 1850-1866*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. 48, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1982, p. 124; Ioan Filip, *Il metropolita Alessandro Sterca Suluziu. Contributi biografici*, in *Acta Historica*, toem. I, Roma, 1959, p. 91.

³ Ioan Filip, *Il metropolita...*, p. 91.

⁴ Nicolae Bocșan, *Alteritate în relațiile confesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic - greco-catholic)*, în Identitate și alteritate, II, Cluj-Napoca, 1996, pp. 96-110.

⁵ ASV, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 297'.

Nei rapporti degli uniti di Transilvania con la dinastia imperiale e implicitamente con le autorità politiche viennesi, l'incidente accaduto con l'Istruzione Rauscher è stato un momento di cesura non senza conseguenze sulla loro fedeltà verso la Corte di Vienna. Manifestato nel contesto dell'organizzazione costituzionale della Chiesa Romena greco-cattolica, il 1856 indica il regresso lento del sentimento pro-dinastico dei romeni dopo la rivoluzione del Quarantotto. Dopo la concessione che gli era stata fatta con l'edificazione di una propria metropolia, la politica successiva del governo viennese nei confronti dei romeni erose continuamente la lealtà pro-monarchica. Infatti, dopo il 1855, nei rapporti della gerarchia greco-cattolica di Transilvania, in particolare del metropolita Şuluju con i fori viennesi, si possono incontrare spesso delle domande senza risposta, delle decisioni imperiali seguite da reazioni e rifiuti e, non da ultimo, degli atti unilaterali che aumentavano il malcontento preesistente. I rapporti mettevano in luce la scontentezza generale dei romeni tanto per la lentezza con cui il governo austriaco adempiva i suoi obblighi assunti con il Concordato, quanto per le ingerenze del governo negli aspetti di natura ecclesiastica. Le frequenti sovrapposizioni delle competenze tra Vienna e la Santa Sede portarono i greco-cattolici di Transilvania ad accusare le autorità politiche viennesi di volerli latinizzare⁶.

L'Istruzione matrimoniale Rauscher, dell'ottobre 1856, giungeva in questa atmosfera di insoddisfazione, trasformando il malcontento latente del vescovato greco-cattolico di Transilvania in un conflitto aperto con il Ministero austriaco dei Culti. Così, la promulgazione del decreto imperiale generò immediatamente l'opposizione del metropolita Şuluju, che protestò contro questo tanto a Vienna quanto a Roma.

Le sue proteste indirizzate alla Santa Sede con la lettera del 30 novembre 1856, è stata una vera esposizione sul carattere genuino della disciplina orientale che si era conservata nella Chiesa Romena greco-cattolica. Partendo dai cambiamenti che avrebbe portato nelle diocesi romene l'osservanza dell'Istruzione Rauscher, la protesta indirizzata al papa doveva convincere i fori pontificali della necessità di conservare nella nuova provincia metropolitana romena la disciplina e il diritto canonico orientale⁷.

A differenza del carattere persuasivo del promemoria mandato a Roma, la protesta indirizzata al Ministero austriaco dei Culti fu redatta nei termini di un rifiuto moderato, che tentava di conciliare l'opposizione dei romeni con le previsioni delle autorità viennesi. In questa protesta, il metropolita chiedeva al Ministero dei Culti un regime di favore in virtù del quale l'Istruzione non si sarebbe dovuta osservare nelle diocesi romene, almeno fino ad una decisione della Santa Sede in questa controversia⁸.

In questo caso però il Ministero dei Culti si considerò autorizzato a risolvere il caso romeno, senza attendere la risposta della Santa Sede. Offeso dall'atteggiamento del vescovato romeno, il 17 gennaio 1857 il Ministero dei Culti scrisse una lunga

⁶ Ioan Filip, *Il metropolita...*, p. 91.

⁷ ASV, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, ff. 349^{re}-354^r.

⁸ *Ibidem*, f. 297^v.

lettera al metropolita, ed assumendo un tono magistrale vietò qualsiasi deroga dalle norme fissate con l'Istruzione matrimoniale⁹. Non era del resto la prima volta che il braccio secolare austriaco voleva regolare le materie strettamente ecclesiastiche, essendo note, soprattutto in questa occasione, le disposizioni civili circa il Matrimonio ed il passaggio da una religione all'altra, viste dalla Santa Sede come sfavorevoli alla Chiesa Cattolica¹⁰.

Trovandosi tra l'intransigenza del Ministero dei Culti e l'aspettativa di Roma, Șuluju si rivolse all'Imperatore, visto come l'ultima istanza in grado di intervenire a favore della sua causa¹¹. L'appello alla bontà del monarca diventava, come tante volte nel passato dei romeni di Transilvania, ancora una volta realtà.

Passarono quasi due mesi dal momento in cui si rispose al Metropolita, quando il 6 marzo 1857 il Ministero dei Culti si lamentò con la Segreteria di Stato tramite l'ambasciatore presso la Santa Sede, il conte Colleredo. Accompagnata dalla lettera mandata a Șuluju, la nota dell'ambasciatore Colleredo rappresentava infatti una protesta verso la disobbedienza del metropolita romeno, accusato di tendenze anticattoliche, sostenute dal gruppo di cui faceva parte: "nel clero romeno in Transilvania havvi un partito, cui nulla cade degl'interessi religiosi, essendo unicamente preoccupato dal pensiero della nazionalità. Disgraziatamente appartengono ad esso alcune delle maggiori capacità del clero medesimo e secondo tutte le apparenze, Monsignor Arcivescovo sia privo di sufficienti conoscenze abbia d'uopo di questo partito per l'amministrazione della diocesi, sia perché mancante di coraggio per opporgli, sembra che si lasci grandemente influenzare da alcuni membri di quel partito."¹². Le riflessioni dell'ambasciatore Colleredo accreditavano a Roma l'immagine di un metropolita estremamente turbolento, le cui manifestazioni anticattoliche potevano influire sempre su un mondo dominato dall'ignoranza e dalla povertà. In base a queste considerazioni, l'ambasciatore chiedeva a nome del governo austriaco la punizione del metropolita ed il distacco dei vescovi suffragani dalla sua giurisdizione. Chiedeva inoltre che la Santa Sede precisasse il suo atteggiamento sull'osservanza dell'Istruzione Rauscher¹³.

La risposta di Roma non tardò ad arrivare. Per evitare l'apertura di una lunga polemica con il Ministero dei Culti, la Santa Sede si rifiutò di indirizzarla attraverso l'ambasciatore austriaco e preferì, in cambio, la strada della Nunziatura di Vienna. Il 22 marzo 1857 il Segretario di Stato Antonelli spediva al nunzio Antonio De Luca una lunga lettera, con la quale disapprovava il gesto del Ministero dei Culti di decidere circa una questione del tutto ecclesiastica, senza l'avviso della Sede Apostolica.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Joan Filip, *Interventi della Santa Sede a favore dei romeni della Transilvania*, in *Acta Historica*, tom. V, München, 1966, p. 148.

¹¹ ASV, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 298^r.

¹² ASV, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, f.f. 297^r, 298^r.

¹³ ASV, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 298^r.

Agli occhi del nunzio, la disposizione della Segreteria di Stato rivelava prima di tutto la sorpresa che aveva colto gli ambienti pontifici alla lettura della risposta ministeriale, rimessa dal metropolita Șuluju il 17 gennaio 1857. Roma constatava allora, con grande meraviglia, che nell'applicazione dell'istruzione matrimoniale, il Ministero aveva usato in anticipo l'autorità della Santa Sede, presentando il problema quale approvato da questo e implicitamente, obbligatorio per tutto il vescovato austriaco *senza alcuna differenza di rito*¹⁴. La Santa Sede si vedeva, insieme a Vienna, quale autore di un atto che non solo non aveva approvato, ma alla cui stesura non aveva neanche partecipato. Al contrario, nelle discussioni sull'istruzione matrimoniale, contro le insistenze del cardinale Rauscher di imporla anche ai vescovi greco-cattolici, la Santa Sede aveva accettato di metterla in pratica solo con la riserva della loro consultazione. Così progettata, l'istruzione avrebbe dovuto essere sottomessa ad un esame rigoroso, mediante il quale gli uniti dell'Impero austriaco avrebbero dovuto: „esprimere liberamente le proprie opinioni in rapporto alle loro usanze e disciplina. Il tutto doveva essere trasmesso alla Santa Sede, per verificare l'applicabilità di queste istruzioni e la maniera in cui ciò poteva essere fatto, senza però distruggere la loro disciplina – da preservare a tutti i costi –, e senza dare l'occasione agli ortodossi di calunniare la Santa Sede e ad aggiungere nuovi ostacoli alla loro conversione”¹⁵.

Non sempre però i progetti elaborati a Roma hanno goduto di una fedele applicazione sul territorio. Accadde lo stesso anche per le osservazioni relative ai greco-cattolici portate alla Istruzione matrimoniale del Cardinale Rauscher. In quanto trasmessa tramite la Nunziatura di Vienna, il pro-nunzio Michele Viale Prela poté eludere gli emendamenti della Santa Sede, presentandola al vescovato austriaco quale obbligatoria tanto per i latini quanto per i cattolici di rito orientale¹⁶.

Il Prela spiegò più tardi il suo atteggiamento in una lettera rivolta alla Segreteria di Stato datata 31 marzo 1857. In base alle proprie testimonianze, il suo gesto sarebbe nato dalla realtà disciplinare di determinate diocesi greco-cattoliche della Monarchia, e specialmente da quella dei ruteni della Galizia che, nei processi matrimoniali, avevano già adattato la procedura delle curie vescovili di rito latino. In base a questi esempi, l'applicazione non differenziata dell'Istruzione Rauscher fu considerata dal Prela quale strumento di uniformazione del cattolicesimo all'interno dell'Impero¹⁷.

Seguendo l'opinione per cui le istituzioni della Chiesa Cattolica sono superiori a quelle ortodosse, il Prela era propenso ad una uniformazione del cattolicesimo nella sua variante latina, senza prendere in considerazione i profondi cambiamenti che ciò poteva produrre nella disciplina delle comunità rimaste fedeli alle abitudini della Chiesa orientale. Espressione di un eccessivo zelo, il gesto del nunzio De Luca annullò

¹⁴ Ibidem, f. 298^r.

¹⁵ Ibidem, f. 298^r.

¹⁶ Ibidem, ff. 298^r, 299^r.

¹⁷ Idem, *Segr. Stato, Affari Eccl., Carte d'Austria*, vol. II/1851-1863, posizione 5, doc. 137.

la richiesta di Roma di conferire agli uniti un trattamento preferenziale, aumentando con ciò il loro malcontento.

Oltre l'evidente meraviglia, la lettera del cardinale Antonelli trasmetteva al nunzio una reale preoccupazione degli ambienti pontifici nei confronti dei cambiamenti che l'atto di Vienna poteva produrre nella mentalità collettiva dei romeni.

Percepita quale misura di latinizzazione, l'Istruzione Rauscher rischiava di alimentare tra i greco-cattolici di Transilvania uno stato di delusione preesistente, generato dalla loro opinione nei confronti del disinteresse manifestato dalla Santa Sede verso le realtà di questa Chiesa. In questo clima di delusione la risposta ministeriale al metropolita Șuluju poteva servire quale pertinente prova a sostegno della loro opinione. Da questa prospettiva, il gesto autoritario del Ministero dei Culti non solo annullava qualsiasi competenza della Santa Sede nell'applicazione dell'Istruzione matrimoniale in Transilvania ma, agli occhi dei romeni, dava credito all'idea che Roma non avrebbe mai approvato le modifiche proposte dai vescovi greco-cattolici¹⁸. Le confessioni fatte dall'Antonelli lasciavano intravedere il malcontento manifestato negli ambienti pontifici, fatto che poneva sotto il segno dell'incertezza la futura osservanza del Concordato.

Nel suo insieme, la decisione del cardinale Antonelli voleva essere non solo una protesta nei confronti dell'ingerenza del Ministero dei Culti in problematiche di natura ecclesiastica, ma anche una perorazione a favore dell'osservanza del carattere genuino della disciplina della Chiesa Orientale. La risposta di Roma dimostrava, quindi, l'esistenza di una discrepanza tra la condotta di Vienna e le costituzioni pontificie, i cui provvedimenti disciplinari, ad eccezione di qualche caso, non impegnavano anche gli Orientali. In più, i provvedimenti dei concili provinciali potevano essere estesi anche a provincie diverse da quelle per cui erano stati elaborati soltanto con il consenso esclusivo della Santa Sede. Questa indicazione rappresentava in buona sostanza una critica verso il Ministero dei Culti che, nella risposta indirizzata al metropolita Șuluju aveva più volte invocato i provvedimenti dei concili di Zamosc¹⁹ e Monte Libano²⁰ quali applicabili anche al caso dei romeni greco-cattolici²¹. Possiamo osservare come, sotto l'assillante assedio delle accuse di latinizzazione, la Santa Sede abbia cercato di evitare qualsiasi gesto che avrebbe potuto compromettere, in ultimo, il progetto di consolidamento del cattolicesimo e la sua estensione nella variante orientale.

Nell'ambito di una protesta controllata, la Santa Sede tentava quindi di convincere le autorità di Vienna dell'inutilità di questo gesto autoritario e a favore di una strategia equilibrata che potesse conciliare gli obiettivi di rafforzamento e uniformizzazione dello status cattolico, mantenendo però le identità disciplinari che non contravvenivano alla Chiesa cattolica.

¹⁸ Idem, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 299^r.

¹⁹ Il concilio provinciale di Zamosc fu organizzato nel 1720 per i ruteni della provincia di Leopoli.

²⁰ Il concilio libanese fu organizzato per i Maroniti a Monte Libano nel 1734.

²¹ ASV, *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, f. 299^r.

In una terra come l'Austria, dove la Chiesa Cattolica aveva ottenuto tramite il Concordato del 1855 una posizione di notevole importanza, il supporto del potere politico restava indispensabile. Ecco perché, nel finale della sua disposizione, il Segretario di Stato raccomandava al nunzio di trasmettere tali osservazioni al Cardinale Rauscher in maniera da evitare qualsiasi incomprensione con il Governo di Vienna²². Non da ultimo, l'Antonelli chiedeva l'intervento del nunzio presso l'Esecutivo austriaco al fine di adempiere ai propri impegni materiali, assunti con il Concordato, nei confronti dei greco-cattolici di Transilvania²³.

A differenza della celere risposta di Roma, quella del Ministero dei Culti ritardò fino all'inizio del settembre 1857. Al momento della sua consegna ufficiale alla Segreteria di Stato, tramite l'ambasciatore imperiale, la posizione di Vienna non costituiva più una sorpresa. Di fatto, per il provvedimento dell'8 agosto 1857, il nunzio di Vienna De Luca aveva già comunicato a Roma non solo l'atteggiamento di Vienna ma anche le circostanze che lo avevano determinato. Alla luce di tale lettera, la risposta del Ministero dei Culti appare quale risultato dell'intervento imperiale. Risultava quindi che, in seguito all'intervento del metropolita Șuluțiu presso la Corte di Vienna, l'imperatore Francesco Giuseppe avesse disapprovato l'atto del Ministero dei Culti, condannando il suo intervento in questioni di natura ecclesiastica. La risoluzione imperiale inviata in tal senso al Ministero riconosceva alla Santa Sede il diritto esclusivo di dare una soluzione al caso dei romeni²⁴. Di fatto, con la nota del 1 settembre 1857, l'ambasciatore Colloredo presentava alla Segreteria di Stato tale provvedimento imperiale, corredandolo anche delle considerazioni del ministro viennese, il che doveva giustificare davanti alla Santa Sede l'intransigenza del suo atto.

Presentate quali idee di forza, queste considerazioni venivano proposte alla Santa Sede affinché fossero prese in considerazione nell'ambito delle disposizioni finali per il problema disciplinare dei romeni. In base ad esse, l'istruzione matrimoniale del cardinale Rauscher doveva essere applicata senza eccezione a tutti i cattolici dell'Impero, procedura giustificata tra l'altro dal Concordato del 1855. Per quanto riguarda il caso della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, il Ministero si rifiutava di concedere qualsiasi trattamento preferenziale. Nella sua visione, l'applicazione di questa istruzione sembrava tanto più necessaria in quanto le diocesi greco-cattoliche romene sembravano prive di una disciplina ecclesiastica simile alle altre diocesi dell'Impero. In più, l'opposizione manifestata dai romeni verso l'istruzione Rauscher si era dimostrata un caso isolato a livello dell'intero vescovado austriaco, senza che il loro gesto fosse sostenuto da altri vescovi greco-cattolici della Monarchia²⁵.

La particolarità del caso romeno metteva quindi in discussione la situazione delle altre diocesi greco-cattoliche dell'Impero austriaco, il cui "silenzio" in relazione all'applicazione dell'istruzione Rauscher dava luogo ad interpretazioni equivoche. Il

²² *Ibidem*, ff. 299^v, 300^r.

²³ I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint Siège...*, p. 132.

²⁴ ASV, Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti..., sess. 344, fasc. 4/1858, f. 300^r.

²⁵ *Ibidem*, f. 300^{rv}.

loro atteggiamento avrebbe accentuato l'interesse della Santa Sede per le realtà disciplinari delle chiese greco-cattoliche e specialmente per le diocesi che non entravano sotto l'incidenza del Concilio provinciale di Zamosc²⁶. Rimanevano quindi fuori di questo perimetro le diocesi di Cris, Eperies e Munkacs che si trovavano sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Strigoniu, e le cui particolarità disciplinari erano ben lontane dall'essere conosciute a Roma. Le ricerche, iniziate in tal senso verso la metà del diciannovesimo secolo tramite la Nunziatura di Vienna, si svolsero con difficoltà, senza poter offrire alla Santa Sede informazioni esaustive sulle pratiche disciplinari di queste diocesi. Visto da fuori, si trattava di un mondo marcato dall'inerzia, in cui i vescovi rispondevano difficilmente al nunzio di Vienna, ma che non sembrava porre gravi problemi finché si fosse trovato sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Strigoniu.

La prospettiva sarebbe invece cambiata subito dopo l'apertura delle controversie in relazione alle pratiche disciplinari romene ed al rifiuto degli uniti di Transilvania di applicare i provvedimenti dell'Istruzione matrimoniale. In quanto le diocesi greco-cattoliche romene erano state suffraganee dell'arcivescovado di Strigoniu fino al 1853, la loro "indisciplina" poneva sotto il segno dell'incertezza l'efficacia della sorveglianza spirituale dell'arcivescovo primate d'Ungheria. Nel contempo, il caso romeno provocò reali segni di preoccupazione nei confronti delle realtà concrete delle altre diocesi suffraganee ancora sconosciute presso la Santa Sede²⁷.

L'incidente verificatosi nel contesto dell'applicazione dell'Istruzione Rauscher rafforzò una volta di più la convinzione degli ambienti pontifici circa la necessità di conoscere lo specifico di queste comunità cattoliche di rito orientale, fatto che, per ultimo, poté prevenire il ripetersi di un caso romeno. In tal senso, la Segreteria di Stato avrebbe reiterato a tutti i vescovi greco-cattolici dell'Impero, ognqualvolta ciò si fosse reso possibile, il loro obbligo di inviare periodicamente alla Santa Sede *relazioni diocesane*, quale metodo per conoscere e poter sorvegliare le proprie realtà interne.

²⁶ Le disposizioni del concilio ruteno di Zamosc (1720) si estendevano alla provincia di Leopoli, alla quale era sottoposta soltanto la diocesi di Premislia.

²⁷ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Rapporti...*, sess. 344, fasc. 4/1858, ff. 300v, 301^r.

LA "QUESTIONE ROMANA": STATO E CHIESA IN ITALIA NEL PRIMO DECENNIO POST-UNITARIO

ANDREA CARTENY

(Università "La Sapienza" di Roma)

Relativamente alla specifica storia italiana dei rapporti tra Stato e Chiesa dobbiamo porre in evidenza gli elementi peculiari che in Italia sono emersi dalla tradizionale presenza delle strutture politiche del potere temporale del capo della Chiesa di Roma. Nell'VIII secolo – dapprima con la donazione da parte del re longobardo Liutprando del castello di Sutri al papa Gregorio II (nel 728), poi con la donazione di Roma e di altri territori dell'Italia centrale da parte del re dei franchi Pipino il Breve al papa Stefano II (nel 756) – il *Patrimonium Sancti Petri*, storicamente soggetto all'imperatore bizantino, divenne una realtà politica e statuale a sé stante. Rispetto al potere temporale del papato, quindi, la storia politica e civile d'Italia si è svolta con uno sviluppo non solo spirituale (come per i cristiani cattolici di altri Paesi) ma anche temporale e quindi "secolare" a tutti gli effetti. L'indiscutibile preminenza storica nelle terre italiane – e non solo nei territori dello Stato pontificio – della Chiesa cattolica pone la storia dei rapporti delle istituzioni politico-statali italiane con la religione sul piano delle relazioni intercorrenti anche e soprattutto con lo Stato pontificio: è così che anche la storia nel Risorgimento italiano appare sostanzialmente segnata dalla storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. In particolar modo l'appassionata stagione rivoluzionaria degli anni '40 dell'Ottocento e soprattutto il 1848 chiarisce l'impossibilità del progetto di federazione giobertiana con a capo il Papa – che si rifiuta di entrare in contrasto per questioni di nazionalità con una potenza cattolica come l'Austria-. Il Risorgimento italiano, dalla restaurazione anti-costituzionale del 1849, si manifesterà più liberale o democratico, più radicale o moderato, però sempre anticlericale. Principi restaurati e regimi della Restaurazione, di contro, negli anni '50 del XIX secolo inaugureranno con la Chiesa la stagione dei concordati (nel 1851 con il Granducato di Toscana e nel 1855 con l'Impero d'Austria).

In generale i fondamenti del pensiero liberal-risorgimentale in Italia postulavano accanto alle rivendicazioni politiche il principio della libertà di religione. Camillo Benso conte di Cavour, fin dalla sua attività pubblicistica su *il Risorgimento*, fu un sincero fautore della più completa ed illimitata libertà religiosa. Non erano, quindi, solo i più oltranzisti anticlericali – da Mazzini a Garibaldi – gli assertori di una totale separazione tra Stato e Chiesa, ma anche i più sinceri liberali e moderati italiani che, permeati di senso giuridico e con l'esempio dei maestri francesi del regno di Luigi Filippo, ponevano l'esigenza della totale libertà di religione per conseguire l'obiettivo

di una completa "separazione" tra Stato e Chiesa¹. Il primo risultato dell'affermazione del principio di libertà religiosa si espresse nella pratica della tolleranza verso le confessioni minoritarie nella stagione costituzionale del 1848. Lo Statuto Albertino, poi carta costituzionale dello Stato unitario, sanciva all'articolo 1 – scritto, a quanto sembra, di proprio pugno dal sovrano – non solo che "la religione cattolica apostolica romana è la sola religione dello Stato", ma anche che "gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi", mentre l'articolo 24 affermava l'uguaglianza di fronte alla legge di tutti i "regnicioli". La "questione nazionale" dell'unità ed indipendenza d'Italia, quindi, affermatasi con le lotte risorgimentali dal Congresso di Vienna nel corso dell'Ottocento e assunta via via dalla casa regnante sabauda come obiettivo storico, è dunque anche "questione romana" relativa al destino del potere temporale del Papa. In particolare la solenne dichiarazione della città di Roma quale "Capitale eterna" d'Italia, avvenuta il 27 marzo 1861, apriva la stagione di maggiore scontro tra il giovane Regno d'Italia di Vittorio Emanuele e il papa Pio IX, con tutte le implicazioni internazionali prevedibili.

D'altra parte per la Chiesa di Roma gli elementi dottrinali nella polemica contro il liberalismo e il modello dello "Stato liberale" sono stati chiari fin dall'inizio degli anni Trenta dell'Ottocento – la prima enciclica contro i principi liberali del cattolico Lamennais, la *Mirari vos* di Gregorio XVI, è del 1832 –, e in seguito con la *Qui pluribus* di Pio IX, che attaccava prima di tutto i principi laici liberali e razionalistici dell'epoca, bollati senza dubbi di sorta come "errori del secolo". Inoltre, come principi antitetici alla morale cristiana, si accomunava anche il socialismo e il comunismo alla netta condanna del laicismo e del razionalismo: d'altronde causa ed origine di tutti i mali rimaneva nell'ideologia papalina il liberalismo². Proprio questo inevitabile e grave scontro nella tradizionale dialettica Stato-Chiesa fa emergere degli aspetti particolari nel ruolo "latitante" rivestito dai cattolici e dal clero nel Regno d'Italia nell'ambito del *vulnus* politico che va aggravandosi con la breccia di Porta Pia e con la definitiva riduzione del rapporto Stato-Chiesa da interstatuale (tra due Stati e poteri sovrani) a interistituzionale (tra il sovrano potere secolare "laico" del Regno sabaudo e il potere religioso-spirituale del Papa). È interessante affrontare in questa sede particolarmente il periodo degli anni Sessanta dell'Ottocento, in cui è possibile esaminare alcuni elementi dei rapporti tra Stato e Chiesa insieme alla posizione dei cattolici italiani – costretti nell'angusto spazio politico e civile posto dalla "questione romana" – dall'unificazione italiana fino alla conquista di Roma "capitale d'Italia".

¹ Il principio di separazione tra Stato e Chiesa in generale prevede che uno Stato sia scuro da elementi confessionali, che avochi a sé quegli istituti nei quali si svolge la formazione e la vita etica dei cittadini – come ad esempio la scuola e il matrimonio – lasciando la libertà di avere una confessione religiosa e di praticarla o meno.

² L'ideologia liberale e social-comunista erano associate e colluse con il protestantesimo fin dall'enciclica *Nosciatis et nobiscum* del 1849, riferentesi soprattutto alla Repubblica Romana, nell'espansione dell'eresia riformata celata nei principi della "libertà di culto".

Proclamato re di Sardegna dopo i rivolgimenti Quarantotteschi, Vittorio Emanuele II di Savoia diviene re d'Italia nel 1861: ha raccolto i frutti dell'impresa garibaldina dei Mille ma deve anche confrontarsi con la popolarità dell'"eroe dei due mondi". Lo Statuto Albertino stabiliva all'art. 5 che "al Re solo appartiene il potere esecutivo" e all'art. 65 che "il Re nomina e revoca i suoi Ministri": il governo del regno d'Italia era in teoria puramente "costituzionale" e la sua responsabilità si poneva solo di fronte al sovrano. La prassi "parlamentare" tuttavia fa dipendere la stabilità dei governi dalla maggioranza parlamentare della camera bassa – più che del senato di nomina regia –, lasciando al re la preminenza in alcune questioni particolari, come la politica estera. Anche nell'ambito della politica religiosa nei confronti della Chiesa cattolica il suo peso politico è molto limitato: dopo i plebisciti per l'unificazione più che "per grazia di Dio" esercita il suo ufficio di re "per volontà della Nazione". Inoltre, in seguito alla scomunica ecclesiastica contro coloro che hanno "violato" lo Stato Pontificio, al re d'Italia manca – oltre ad un'aristocrazia locale, legata ai precedenti regnanti – anche l'appoggio di un clero "monarchico". Vittorio Emanuele rappresenta però una garanzia di stabilità politica per l'Italia: e se il re era stato dopotutto considerato da Garibaldi il "provvidenziale" strumento politico per porre fine al potere temporale dei papi, per i clericali della Destra rimane un cattolico sincero e di buona volontà. Le elezioni del gennaio 1861 evidenziano che alla larga maggioranza cavouriana si oppone non solo un'opposizione di sinistra – garibaldini, repubblicani, democratici radicali, da Guerzoni a Crispi – ma anche un manipolo di reazionari anti-liberali, "realisti" delle vecchie dinastie spodestate nel '60 o sabaudi più "realisti" del re – come Solaro Della Margherita – che considerano deplorevole l'investitura popolare del monarca in luogo della tradizionale e sacra investitura divina. Chiusi nel dottrinariismo clericale, non vogliono diventare destra conservatrice cattolica in senso politico, e lasciano di fatto a Cavour – primo presidente del consiglio dei ministri d'Italia – la libertà di annullare l'elezione di alcuni deputati perché cattolici estremisti. Nello stesso modo Cavour e i suoi successori sembrano improntare la politica ecclesiastica più che all'ideale modello di separazione americano – in cui la legge statale non tocca mai la materia ecclesiastica e le confessioni religiose rispettano il diritto comune – verso un confronto e una continua sorveglianza sull'attività della Chiesa. Gli stessi cattolici, in tale frangente, sentirebbero la separazione totale come una offesa quasi maggiore del giurisdizionalismo in quanto nel sentire comune la Chiesa non poteva essere relegata nel dominio delle coscienze³.

La sua morte ad ogni modo lascia al suo successore, il cattolico liberale toscano Bettino Ricasoli, l'unità della maggior parte del territorio patrio compiuta, ad eccezione dei territori di Venezia (e poi nella prima guerra mondiale del Veneto Tridentino e della Venezia Giulia) e Roma. In quest'ultima è presente dal 1849 una guarnigione francese, reale strumento di difesa papale rispetto all'esercito pontificio, con pochi mazziniani potenzialmente "sovversivi" ancora attivi e una popolazione

³ Cfr Jemolo, A. C., *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione agli anni Settanta*, Torino 1977, p. 11.

affezionata al pontefice di un "attaccamento non appassionato"⁴. La profonda religiosità del nuovo primo ministro, insieme con la sua sincera volontà di coinvolgimento dei repubblicani (come quando si esprime a favore di un rientro di Mazzini dall'esilio), lo indicano quale persona più adatta per attirare all'interno della politica parlamentare sia i clericali sia i radicali. Di antichissima nobiltà e altrettanto spiccatò orgoglio, il Ricasoli risulta però inviso al re che, nonostante l'appoggio parlamentare, lo costringe alle dimissioni (fatto questo definito dal Ferrari un "colpo di stato regio") e nomina primo ministro il più malleabile Urbano Rattazzi. Nel marzo 1862 si inaugura così ad un governo di prevedibile impronta "cavouriana" – da Quintino Sella della Destra ad Agostino Depretis della Sinistra – che solleva aspre critiche per le pratiche di nepotismo e corruzione che emergono durante il periodo di governo. Tuttavia già nell'estate dello stesso anno Garibaldi con i suoi volontari, delusi dai risultati "sabaudi" dell'impresa dei Mille, tenta una spedizione per la "liberazione" della già proclamata Capitale d'Italia che viene – per l'intransigenza della Francia – sconfessata dal re e interrotta dall'intervento dell'esercito regio nella nota battaglia dell'Aspromonte, conclusasi con il ferimento del condottiero e la fucilazione dei militari disertori per lo più repubblicani partecipanti all'impresa. Rattazzi, che aveva nascostamente caldegggiato l'impresa, è costretto a dimettersi e – dopo il breve Ministero Farini – è nominato primo ministro Marco Minghetti. Bolognese, decisamente più a destra di Rattazzi nel panorama politico, il Minghetti era stato ministro costituzionale di Pio IX nel 1848 e collaboratore di Cavour nelle trattative su Roma nel 1860-'61; è inoltre un convinto assertore della libertà religiosa in quanto credente in un cristianesimo la cui essenza di libertà sia nello spirito⁵.

D'altro lato le censure ecclesiastiche (naturale conseguenza del processo di annessione-unificazione) risultano spesso un problema per re, ministri e parlamentari, che privati dei sacramenti sono costretti in punto di morte a ritrattazioni per la celebrazione del funerale religioso. Per la Chiesa di Roma il re sabaudo rimane legittimo sovrano nei territori tradizionali e nelle terre cedute con regolare trattato – la Lombardia e più tardi il Veneto – ma non in quelle conquistate in seguito alla "rivoluzione". Tra i contendenti rimane Napoleone III, alleato fondamentale dei Savoia nell'unificazione italiana ma protettore di papa Pio IX. Egli propone addirittura un accordo in cui il papa, indennizzato di alcuni territori già perduti, potrebbe mandare deputati alla Camera del regno d'Italia, nominare senatori e condividere con lo Stato sabaudo l'esercito, le finanze e le dogane (progetto che anticipa in qualche modo il modello del "compromesso" austro-ungarico del lustro successivo). La strada della "Convenzione di settembre", del 1864, è però ormai indicata: il primo ministro Minghetti con il ministro degli esteri Visconti Venosta s'impegnano non solo a non aggredire lo Stato pontificio ma anche a impedire qualsivoglia attacco da parte di

⁴ Jemolo, *op. cit.*, p. 20.

⁵ Del 1855 sono le sue lettere *Della libertà religiosa* che precedono il suo più noto testo su *Stato e Chiesa*, 1878.

"rivoluzionari" tentato dal territorio italiano; la Francia ritira contestualmente le proprie truppe promovendo l'integrazione delle truppe pontificie con "zuavi", volontari stranieri. L'ulteriore condizione è però il trasferimento della Capitale ad altra città: Firenze – già precedentemente indicata come Capitale ideale da Massimo d'Azeglio – viene designata nuova Capitale, ma questo controverso trasferimento provoca drammatici scontri e morti a Torino. Destituito con un telegramma il fautore dell'accordo, al ministero Minghetti succede quello presieduto dal generale Lamarmora, piemontese, che – nonostante sia tra i maggiori critici a Firenze Capitale – esegue tale trasferimento con grande efficienza in soli sei mesi.

La reazione della Chiesa cattolica alla politica del Regno e agli eventi di questo periodo non si fa attendere e si manifesta così tale risposta al "secolo" con la netta tendenza alla centralizzazione dell'autorità della Chiesa e all'intransigenza ideologica. Del '62 è l'allocuzione *Maxima quidem laetitia* in cui si riafferma la libertà del papa nell'esercizio del potere temporale. In seguito, contemporaneamente alla "convenzione di settembre" – che doveva almeno in teoria disinnescare lo scontro della "questione romana" – avviene la pubblicazione del "Sillabo", un documento considerato "alla base di tutto l'attivismo cattolico nell'ultimo trentennio"⁶. Pura appendice in forma di "Elenco dei principali errori" condannati dal pontefice, viene trasmessa alla Chiesa universale con l'enciclica *Quanta cura* per il giorno celebrante il nuovo dogma dell'Immacolata Concezione, l'8 dicembre del 1864. Se la "libertà di coscienza e di culto" come diritto individuale rimane per Pio IX un "delirio", si conferma l'impossibilità di pensare all'autonomia della libertà con l'unica libertà del *non posse peccare*. Fondamentale nella trattazione del "Sillabo" rimane l'immutata concezione critica dello Stato da San Paolo in poi: nega nella maniera più assoluta la possibilità che lo Stato possa costituire origine e fonte di diritti né un sistema di valori etici autonomi, e nello stesso tempo si rifa all'impanto ideologico di Gregorio VII, che limita la funzione dello Stato a mero strumento di espiazione dei peccati. Inoltre Pio IX riafferma l'indubbia giurisdizione della Chiesa su re e principi, in subordinazione al potere ecclesiastico⁷. Dalla parte dell'intransigenza cattolica, inoltre, il "Sillabo" sembra la legittima risposta da opporre all'accordo italo-francese della Convenzione di settembre, che intende indirizzare i rapporti tra il Regno d'Italia e lo Stato della Chiesa verso una politica di distensione e di normalizzazione. Nonostante il tenore del documento, in un secondo tempo – a condizione che il clero si attenga ad un'esposizione puramente dottrinale – è permessa la promulgazione in Italia del "Sillabo", e ciò avviene a differenza della Francia di Napoleone III, che ne proibisce la pubblicazione all'interno dei suoi territori in quanto risultante contrario ai principi costitutivi dell'Impero. La critica da parte dei liberali italiani – concordi con l'intransigenza cattolica nel

⁶ Spadolini, G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1966 (II), p. 3.

⁷ Proprio in risposta a tali posizioni, Cavour e D'Azeglio avevano reputato fondamentale far approvare le leggi Siccredi sul foro ecclesiastico e dare così un "futuro destino giacobino" alla Monarchia (cfr ibidem, p. 18). Si rifiuta altresì la tesi del Risorgimento cattolico-liberale, quella di un Alessandro Manzoni, per cui l'abbandono del potere temporale gioverebbe alla libertà ed alla capacità di azione spirituale della Chiesa.

considerarlo una risposta politica alla Convenzione di settembre ma con il chiaro significato di sterile ed inutile protesta di ambiente gesuitico – non diviene censura, anzi è una risposta di tolleranza legata anche al dubbio valore di infallibilità ed obbligo di coscienza per i cristiani dell'enciclica. La questione sul valore dogmatico del Sillabo si protrae nel tempo, ma da parte clericale – ad eccezione del noto atteggiamento conciliatore del cardinale D'Andrea – non si dimostrano dubbi: l'enciclica contenente il "Sillabo" è pronuncia formale e infallibile della Chiesa, e come tale necessita di obbedienza e di osservanza da ogni cattolico⁸. Naturale conseguenza di questo atteggiamento clericale è la definizione papalina del "liberale cattolico" come di "un assurdo, un controsenso, un'utopia": il rapporto con l'Italia sabaudo è ormai viziato dalle scomuniche del '60 e del '61, essendo il Regno d'Italia frutto del Risorgimento "trionfo del disordine" e "vittoria della più perfida rivoluzione"⁹, risultato dell'azione sovversiva e inesorabile del liberalismo moderno originato dal protestantesimo e dal cesarismo. Sebbene lo scontro si presenti aperto e a tutto campo tra lo Stato monarchico italiano e la Santa Sede vaticana, una corrente cattolico-liberale si propone in questi stessi anni la promozione della concordia tra religione e Stato e – nonostante le difficoltà per riviste come *Il Mediatore* di Torino e le sospensioni *a divinis* per i preti conciatori – si concentra a Firenze nella *Rassegna nazionale*. In questo senso il "Sillabo" risulta anche costituire la linea di demarcazione che si crea all'interno dei cattolici italiani tra cattolici "clericali" e cattolici "non clericali": dunque tra coloro che rimangono in tutto e per tutto devoti al Papa e coloro che pur essendo cattolici credono nella necessità storica dell'unità d'Italia.

La lotta contro lo Stato sabaudo "usurpatore" da parte della Chiesa ha inoltre un ruolo non trascurabile nell'esplosione del fenomeno del brigantaggio. Non è questo il luogo per analizzare un fenomeno sociale e storico complesso, che caratterizza drammaticamente la vita dell'Italia meridionale e dello Stato unitario ben oltre gli anni dello scontro più aspro. E' però da ricordare come – insieme al denaro dei Borboni, al diffuso malcontento popolare contro i piemontesi, ai sentimenti di ribellione contadina per lo sfruttamento "padronale" e alle organizzazioni criminali come la napoletana "camorra" – nel Meridione i briganti possono contare non poco sulla rete delle parrocchie e dei preti per la comunicazione delle informazioni con i capi rifugiati nello Stato Pontificio e su un supporto non soltanto morale da parte delle autorità ecclesiastiche.

La risposta dello Stato, nei vari campi, è senza dubbio molto decisa. Nel 1865 si può considerare concluso *manu militari* il tentativo sovversivo dei briganti; nell'ambito legislativo ci si avvia verso la nuova regolamentazione del matrimonio civile che, sebbene in Italia non sarà mai obbligatoriamente precedente a quello religioso, lascia senza alcun valore istituzionale quello religioso. D'altronde la politica di questi primi governi della Destra, dei Minghetti e dei Lamarmora, si è caratterizzata in generale

⁸ Gli ultimi dubbi sono fuggiti dal Concilio Vaticano, che consacra le dottrine contenute nel Sillabo proclamando altresì l'infallibilità del Papa.

⁹ Cfr Spadolini, *op. cit.*, pp. 37-38.

come aliena da una qualunque parvenza di rispetto delle prerogative ecclesiastiche: con una legge del '66 si dispone la soppressione delle corporazioni religiose e di altri enti ecclesiastici, con l'incameramento di svariati beni immobili e la trasformazione – soprattutto nell'Italia meridionale – dei seminari ecclesiastici in convitti e collegi; quindi si procede all'abolizione della figura del cappellano militare e si riafferma l'obbligo della leva per i chierici, così come l'obbligo del giuramento per i cattolici che rivestono ruoli importanti nello Stato (con tutte le distorsioni dei vari casi)¹⁰.

Indotti al patto segreto dell'aprile '66 con la Prussia dalla politica espansionistica di Bismarck – ma anche dall'affermazione della Sinistra radicale nelle elezioni dell'anno precedente –, il governo italiano può approfittare (è la cosiddetta "terza" guerra d'indipendenza) della sconfitta austriaca di Sadowa ad opera da parte dei prussiani e – nonostante le gravi sconfitte per terra (di Custoza, subita dall'esercito italiano comandato dal gen. Lamarmora in condizione di superiorità numerica rispetto agli austriaci) e per mare (di Lissa, in cui la marina italiana dell'ammiraglio Persano vede l'affondamento financo della nave ammiraglia "Re d'Italia") – procedere all'annessione del Veneto. Anche in questa occasione le uniche glorie "italiane" sono riportate dalle agili colonne garibaldine dei "cacciatori delle Alpi" e la stessa pace di Vienna tra Austria e Italia, dell'ottobre '66, sancisce formalmente la cessione della conquista italiana tramite Napoleone III, confermato così nel suo ruolo di "garante" e "protettore" del regno d'Italia. Mentre in seguito alla guerra austro-prussiana e alla pace di Praga l'Impero asburgico si dà un nuovo impianto costituzionale di "compromesso" con la parte ungherese, in Italia la discussione politica è tutta incentrata nella reazione contro la Chiesa, soprattutto da parte della Sinistra, che attacca il governo accusandolo di debolezza nei confronti della violenza del papa e che reclama l'inasprimento di misure anti-ecclesiastiche. All'inizio del 1867 è il secondo ministero Ricasoli che tenta di regolamentare i rapporti con la Chiesa sulla base di una sincera impostazione separatista, presentando un progetto di legge intitolato "Libertà della Chiesa", in cui la rinuncia ad ogni tipo di ingerenza da parte dello Stato sugli uffici spirituali e sulle attività ecclesiastiche della Chiesa corrisponde al riconoscimento del diritto canonico come unica fonte di regolamentazione della Chiesa, impossibilitata a possedere patrimonio immobiliare e costretta a rinunciare ad ogni tipo di immunità e privilegio. La principale preoccupazione del politico toscano rimane quella di una Chiesa libera di riformarsi e rientrare in sintonia con la società cristiana, auspicando l'elezione dei parroci e la gestione da parte dei fedeli dei beni delle parrocchie: il suo programma – *in primis* quello legislativo – non ha di fatto esito in quanto scavalcato dagli eventi. Infatti il suo ministero risulta fortemente indebolito alle elezioni del '67 in seguito all'insurrezione popolare nota come "la marcia su Palermo" – a cui sono accusati di partecipare alti prelati, perfino l'arcivescovo di Monreale – che lascia, nonostante la resa negoziata dal

¹⁰ Famoso il caso dei trentacinque professori dell'università di Bologna, destituiti nel 1865 per il rifiuto di giurare fedeltà al Re d'Italia, tra i quali figuravano non solo ferventi cattolici ma anche non pochi repubblicani e massoni.

console francese, centinaia di sospetti in carcere (compresi moltissimi preti) e centinaia di frati esiliati a Genova. Nello stesso anno, di nuovo con un governo presieduto da Rattazzi, un'altra avventura garibaldina causa l'azzeramento dei vantaggi della "convenzione di settembre". Nei fatti, un corpo di spedizione garibaldino penetra nello Stato pontificio mentre i repubblicani romani tentano una sollevazione popolare che fallisce. Militari francesi sbarcano nei pressi di Roma e i nuovi fucili *chassepot* affrontano e sconfiggono a Mentana i garibaldini: la guarnigione francese è di nuovo a Roma e il papa procede con condanne a morte contro i rivoluzionari insorti. Il papa in questo frangente ha buon gioco nel dimostrare come la pretesa conquista di Roma sia una scusa per nulla avallata dai sentimenti del popolo. Il regno d'Italia, al contrario, si trova in evidente imbarazzo politico-internazionale, per cui il re affida di nuovo il governo ad un uomo espressione del partito di corte, il generale Menabrea: la priorità dell'Italia, in questo momento, è recuperare credito internazionale e fugare il dubbio di essere uno Stato che utilizza la rivoluzione per la destabilizzazione dello Stato pontificio.

Con la convocazione nel 1869 del Concilio Vaticano è la Chiesa a porsi in una posizione di contrattacco dottrinale per la riaffermazione del primato ecclesiastico. Tuttavia, soprattutto dal punto di vista politico internazionale, tale prospettiva viene sentita dalle potenze cattoliche europee soprattutto come un pericoloso ritorno della Chiesa all'ultramontanismo per la supremazia del pontefice sulle Chiese nazionali. Il Concilio, prima di affermare il risultato più importante della proclamazione del dogma dell'infallibilità del papa, ha comunque l'effetto di alienare in parte la simpatia che in non pochi settori delle opinioni pubbliche cattoliche d'Europa si era guadagnato il pontefice "vittima" delle aggressioni garibaldine e italiane. La svolta decisiva nella "questione romana", come è noto, è ancora una volta determinata dagli accadimenti avvenuti tra le grandi potenze nella guerra franco-prussiana, dall'inaspettata sconfitta dell'esercito francese. La figura di Napoleone III dopo Mentana aveva d'altronde perso nell'opinione pubblica italiana tutte le simpatie guadagnate nella "seconda guerra d'indipendenza" del '59, quando aveva comandato personalmente le truppe franco-piemontesi vittoriose sugli austriaci. Vittorio Emanuele II, fedele alleato del francese, deve essere trattenuto dallo schierarsi con la Francia, presto costretta al ritiro dei propri soldati da Roma per lo scontro con i prussiani, ma riconosce ancora valida la "convenzione di settembre". Solo la caduta del Secondo impero francese, conseguente alla sconfitta militare di Sedan, può convincere il governo italiano dell'invalidità dell'accordo con la Francia relativo a Roma: spinti dall'opinione pubblica del regno (e non certo dall'ormai evidente passività della popolazione romana) la Sinistra all'opposizione e la Destra al governo – con il presidente Giovanni Lanza e il ministro delle finanze Quintino Sella – sono unite nel proclamare l'intenzione di occupare Roma. Ancora una volta è re Vittorio Emanuele a cercare un accordo con Pio IX per evitare ancora lo scontro con la Chiesa e nel proprio messaggio al papa chiede di acconsentire l'occupazione della città. L'intransigente papa Mastai, invece, schiera addirittura i propri soldati in una simbolica resistenza armata, che lascia sul campo

qualche decina di morti. Nonostante l'ordine per il generale Raffaele Cadorna di evitare l'occupazione della "città leonina", per questioni di sicurezza sollevate dai pontifici le truppe italiane lasciano inoccupati solo i palazzi apostolici. Qui rimane rinserrato papa Pio IX fino alla sua morte, a dimostrare la "cattività del papa" privato del suo Stato pontificio; questi palazzi rimangono anche da parte italiana i simboli delle garanzie decisionali del papa e della Chiesa nel pieno delle sue funzioni spirituali, come la "legge delle guarentigie" sancisce unilateralemente l'anno successivo, il 13 maggio 1871.

Lo scontro tra giurisdizionalisti e moderati sui rapporti Stato-Chiesa – una volta conclusa la "questione romana" almeno dal punto di vista territoriale – prosegue con non minori polemiche sulle questioni pratiche proprio con le citate "guarentigie". Nelle discussioni parlamentari di questo dibattuto ma basilare impianto legislativo, emergono delle posizioni ideali e politiche di grande interesse, di cui si possono citare come differenti esempi quelle di Pasquale Stanislao Mancini e di Marco Minghetti. Il noto giurisdizionalista napoletano Pasquale Stanislao Mancini, della Sinistra parlamentare, assertore convinto – oltre che del "principio di nazionalità" per cui era famoso – delle libertà religiose e associative nello stretto ambito però delle leggi dello Stato, sottolinea l'importanza di approvare una legge piena, che rifiuti qualsivoglia pressione esterna e non rinunci – come la Destra sembra intenzionata a fare per opportunità politica e religiosa – ai poteri giurisdizionali già in atto nel Regno. D'altro lato Marco Minghetti, cattolico e cavouriano della Destra, difende "tutte le libertà" della Chiesa – quali la libertà amministrativa, di commercio, d'insegnamento – in quanto costituenti una "base vera e sicura di un governo forte e conservatore"¹¹. Le "garanzie" infine assicurate alla Chiesa di Roma si fondano sul riconoscimento della suddetta piena libertà di esercizio spirituale: si assicura alla Santa Sede il possesso e l'extraterritorialità dei suindicati palazzi apostolici (del Vaticano, del Laterano e della residenza di Castelgandolfo), quindi si sancisce l'inviolabilità della persona del pontefice e la piena immunità diplomatica per i ministri stranieri accreditati presso la Santa Sede. Viene prevista anche una dotazione annua pari a quella di cui aveva goduto precedentemente mentre lo Stato rinuncia a gran parte dei controlli giurisdizionalistici verso le attività ecclesiastiche: tuttavia si stabilisce la secolarizzazione delle proprietà della Chiesa e si costituisce un apposito fondo "per il culto" che paghi gli stipendi del clero.

¹¹ Cfr Minghetti, M., *Discorsi parlamentari*, Roma 1888-1890. Ancora nel 1875 sempre il Mancini – che era decisamente schierato a favore della libertà di diffusione degli atti pontifici ma anche della legittimità dell'*exequatur e del placet* governativo sulle nomine ecclesiastiche – chiese spiegazioni al governo Minghetti (succeduto al governo Lanza nel 1873) sul mancato rispetto dell'autorità dello Stato da parte dell'alto clero, denunciandone apertamente gli abusi. Il capo del governo – per cui lo Stato era "incompetente" in materia di religione così come la Chiesa era una "associazione libera" al fianco di altre società ed associazioni – rifiuta ogni intolleranza sia religiosa sia "civile" perché lo stesso popolo italiano, noncurante delle scomuniche, non tollererebbe alcun tentativo di ingerenza politica e civile in ciò che è puramente "spirituale".

Nel frattempo Roma si avvia a vivere la nuova stagione di rango di Capitale: divisa tra i "neri" dell'aristocrazia papalina e i "bianchi" monarchici – come e più che nel resto d'Italia, dove il ruolo di cattolici praticanti significava una vita sociale a sé fin dalla scuola – nella città emergono due società distinte, con altrettante corti e corpi diplomatici, quasi come al tempo di guelfi e ghibellini¹². Alla ricerca del consenso del popolo minuto e nella necessità di creare circa 40 mila nuovi alloggi per gli impiegati di Stato, la Città Eterna comincia a vivere senza dubbio un'epoca di espansione e di modernizzazione, che porta inevitabilmente con sé un'ondata di speculazione edilizia e un deciso innalzamento delle imposte. Nonostante tutto Roma continua a essere considerata "provinciale" rispetto all'irraggiungibile modello di Parigi, stretta com'è tra il boicottaggio vaticano e le aspirazioni regionali di città come Milano e Torino..

Nel delicato e generale tema dei rapporti Stato-Chiesa, l'Italia del Risorgimento si presentava come un'incredibile "officina dove si foggiano sistemi sulle relazioni tra i due poteri" e dove il pensiero liberale "generò un'aspirazione alla riforma interna della Chiesa [...] che fu originale"¹³. La "nascosta" più che "mancata"¹⁴ partecipazione cattolica alla vita politica "laica" italiana si svolgeva in una complessa cornice politica caratterizzata dall'azione normativa messa in atto dallo Stato per regolare le proprie relazioni con la Chiesa, e d'altro lato dall'apparato ideologico-confessionale propugnato dalla Chiesa di Roma per i propri credenti quale fondamentale strumento di pressione politico-civile sul Regno sabaudo. D'altronde il fallimento dei tentativi di risoluzione diplomatica con Inghilterra e Francia, tanto cercati da Cavour, avevano lasciato come unica soluzione la breccia di Porta Pia. Con la conquista di Roma da parte del Regno d'Italia si era chiusa la "questione romana" come problema nazionale territoriale ma non come problema politico generale sotto il segno di un più delicato e difficile *status* degli italiani, "regnicoli" sudditi del re e cattolici devoti al papa: ad ogni modo la "Legge delle guarentigie", anche se non accettata dal pontefice, regolò di fatto dal 1871 i rapporti istituzionali con la Chiesa. Il ricambio generazionale avvenuto nel 1878, quando a re Vittorio Emanuele e a papa Pio IX successero re Umberto e papa Leone XIII, fu sicuramente un sintomo dell'inizio di "un'epoca nuova"¹⁵, tuttavia il divieto di partecipazione dei cattolici alla vita politica italiana, sancita dal noto *Non expedit* in occasione delle elezioni del 1874, avrebbe lasciato aperto quel già evidenziato *vulnus* con il cattolicesimo italiano che il "Patto" elettorale detto "Gentiloni" nel 1913 sarebbe riuscito solo parzialmente a rimarginare. Effettivamente solo con i "Patti del Laterano"

¹² Cfr Mack Smith, D., *Storia d'Italia 1861-1969*, (3 voll.) vol. I, Roma-Bari 1975, p. 161.

¹³ Jemolo, op. cit., p. 26.

¹⁴ L' "inopportunità" di partecipazione elettorale e politica espressa nel *Non expedit* vaticano non sembra influire effettivamente sui votanti alle elezioni (allora circa il 60% degli aventi diritto), soprattutto in confronto alle pressoché pari percentuali di votanti alle elezioni amministrative di quel periodo.

¹⁵ Mack Smith, op. cit., p. 184. La scomparsa di papa Mastai Ferretti, senza dubbio un indiscutibile protagonista delle vicende italiane e personalità di particolare capacità di azione dottrinale e politica, era stata preceduta nel 1878 dalla morte del re Vittorio Emanuele di Savoia: gravemente ammalatosi di malaria, venne confortato sul letto di morte dai sacramenti a lui impartiti per autorizzazione straordinaria e temporanea sospensione delle censure ecclesiastiche da parte del papa.

nel 1929 si sarebbe avuta una regolarizzazione complessiva dei rapporti istituzionali tra Stato e Chiesa cattolica e una normalizzazione della vita politica dei cattolici in Italia.

Il periodo che abbiamo affrontato risulta un'epoca fortemente controversa ma probabilmente tanto più interessante in quanto foriera di grandi passioni e scontri di principi ideologici e morali. L'Italia dell'unificazione risultò di fatto "fucina d'idee intorno ai rapporti tra religione e politica, cattolicesimo e libertà, Chiesa e Stato"; in quanto "storia delle idee", quindi, le polemiche, le battaglie ideali, la vasta produzione pubblicistica dell'Italia liberale rimangono senza dubbio meritevoli di "degna sede in una storia della cultura europea dell'Ottocento"¹⁶.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nell'amplissima bibliografia disponibile sul tema si segnalano, per una panoramica generale, i testi: Mack Smith, D., *Storia d'Italia 1861-1969*, (3 voll.) vol. I, Roma-Bari 1975; più centrati sono i volumi: Salvatorelli, L., *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, Firenze 1955; quindi sulla questione romana: Del Giudice, V., *La questione romana e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione*, Roma 1948; specifici per i riferimenti allo sviluppo del pensiero politico e giuridico: Jemolo, A. C., *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione agli anni Settanta*, Torino 1977; quindi Ronco, R., *Cavour e il suo tempo (1854-1861)*, Roma-Bari 1984. Tra le fonti e i documenti dell'epoca imprescindibili per una ricerca sul tema sono: Cavour, C., *Discorsi parlamentari*, (2 voll.) Torino 1863-1872 (nuova ediz. a cura di Omodeo, A. - Russo, L., Firenze 1932 sgg.); Minghetti, M., *Discorsi parlamentari*, Roma 1888-1890; Mancini, P. S., *Discorsi parlamentari*, Roma 1893-1897; Ricasoli, B., *Carteggi*, a cura di M. Nobili e S. Camerani, Bologna 1939 sgg.; quindi Minghetti, M., *Stato e Chiesa*, Milano 1878 (II); Boncompagni di Mombello, C., *La Chiesa e lo Stato in Italia*, Firenze 1866. Per il ruolo svolto dai cattolici in Italia nel periodo qui affrontato basilari i volumi: De Rosa, G., *Storia del movimento cattolico in Italia dalla Restaurazione all'età giolittiana*, (2 voll.) vol. I, Bari 1966; Spadolini, G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1966 (quest'ultimo prezioso in particolare per le parti dedicate al "Sillabo"). Per un approfondimento sui protagonisti dell'epoca ricordiamo infine: Spadolini, G., *Gli uomini che fecero l'Italia*, Milano 1993; ricco di particolari e specifico sui fatti del 1870 il volume: Andreotti, G., *La sciarada di Pio IX*, Milano 1967.

¹⁶ Jemolo, *op. cit.*, p. 26.

LA SANTA SEDE E L'IDENTITÀ NAZIONALE ROMENA NEL CONTESTO DELLA FONDAZIONE DEL VESCOVADO DI HAJDUDOROGH (1912)

ION CÂRJA

(*Universitate "Babeș-Bolyai" di Cluj-Napoca,
Accademia di Romania in Roma, borsista „Vasile Pârvan“*)

La fondazione nell'anno 1912 di un vescovado ungherese cattolico di rito greco a Hajdudorogh, nella parte nord-orientale dell'Ungheria, è uno dei momenti più tesi della storia del cattolicesimo e dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa nel regno ungherese del periodo anteriore alla Prima Guerra Mondiale. Con la Bolla *Christifideles greci* emessa dal Papa Pio X l'8 giugno 1912¹, al numero delle diocesi cattoliche di rito bizantino dell'Europa centro-orientale se ne aggiunse un'altra, un nuovo vescovado che contava 215 000 fedeli e 162 parrocchie². La diocesi appena fondata, inizialmente preconizzata nella sede di Hajdudorogh, risultante dall'azione politica dei governi ungheresi e dalle iniziative ecclesiastiche promosse dalla Santa Sede, includeva parrocchie che provenivano dalle diocesi greco-cattoliche romene e rutene esistenti: 44 appartenenti al vescovado romeno unito di Oradea, 35 provenienti dall'archidiocesi di Făgăraș e Alba Iulia, 4 dal vescovado di Gherla, 70 parrocchie della diocesi rutena di Mukačevo, 8 dalla diocesi di Prešov e una parrocchia dei fedeli greco-cattolici di Budapest, che era appartenuta all'arcivescovado ungherese di Esztergom³.

Il vescovado di Hajdudorogh, ha rappresentato un affare "delicato" e, con i suoi preliminari e l'ulteriore sviluppo degli avvenimenti culminanti nel 1912, fu per il papato, poco convinto inizialmente della necessità della sua fondazione, un problema molto controverso. Dalla prospettiva delle relazioni politiche ed ecclesiastiche romeno-ungheresi, il momento Hajdudorogh si aggiungeva a tutta una serie di momenti

*** L'autore esprime i ringraziamenti alla Dott.ssa Irina Papahagi (Accademia di Romania in Roma) e al Professore Cesare Alzati (Università di Pisa) per il loro gentile appoggio alla realizzazione della versione in lingua italiana di questo articolo.

¹ Il testo della bolla di eruzione della diocesi ungherese di Hajdudorogh in Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato, *Epoche Moderne* (in seguito ASV - SSEM), Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 11, ff. 72-72 z; si veda anche: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis greci rit. cath. Hajdudorogensis ad Annun. Domini 1918*, Nyiregyháza, 1918, pp. 31-40; "Cultura creștină", II, Blaj, 1912, nr. 13, 10 septembrie, pp. 390 - 404 (testo latino e traduzione romena).

² Ion Dumitriu-Snagov, *Le Sainte-Siège et la Roumanie moderne 1866-1914*, Roma, 1989, p. 170; Gabriel Adriányi, *Lo stato ungherese ed il Vaticano (1848-1918)*, in vol. *Mille anni di cristianesimo in Ungheria*, a cura di: Pál Cséfalvay, Maria Antonietta De Angelis, Budapest, 2001, p. 120. Cfr. Adriányi, il numero totale delle parrocchie che componevano questa diocesi fu di 163, invece l'autore stesso non cita nessun riferimento per tale cifra.

³ *Ibidem*, vedi anche ASV - SSEM, Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 11, ff. 72 e recto-72 verso.

confittuali e di contrasti risalenti a oltre mezzo secolo prima. I romeni greco-cattolici della Provincia ecclesiastica di Alba Iulia e Făgăraș, fondata nel 1853, si sono impegnati nel dibattito pubblico aperto nell'Impero Asburgico, e dal 1867 nel regno ungherese nel quadro del regime instaurato dalla "Doppia Monarchia", affermando l'identità della propria Chiesa, la sua autonomia rispetto alla Chiesa ungherese di rito latino e la sua volontà di preservare il suo specifico orientale, come reazione alla politica latinizzante svolta dalla Santa Sede nella seconda metà del XIX secolo⁴.

I tentativi della gerarchia latina magiara di costituire una "Autonomia Cattolica" ungherese, intrapresi dopo il 1868, in risposta alla politica di secolarizzazione promossa dallo stato laico - una formula ecclesiastica alla quale, nelle intenzioni, sarebbero dovute appartenere anche le chiese greco-cattoliche del regno - provocarono forti reazioni nella Chiesa Romana Unita, che vedeva nello *status cattolico* progettato in Ungheria, non soltanto un attentato inaccettabile alla propria autonomia, ma anche una dissimulata minaccia all'identità nazionale romena⁵. La polemica e le controversie create intorno all'"Autonomia Cattolica" in Ungheria, più accentuate in occasione della convocazione dei congressi volti alla sua fondazione, avevano costituito in tal modo il tratto dominante delle relazioni romeno-ungheresi sul piano ecclesiastico, nei decenni anteriori alla fondazione del vescovado di Hajdudorogh.

Nell'equazione complessa e difficile delle vicende politico-ecclesiastiche austro-ungheresi a cavallo tra il XIX e il XX secolo intervennero anche la politica e le iniziative della Santa Sede, non sempre preparata a comprendere e ad affrontare in maniera adeguata la sovrapposizione tra identità confessionali e identità nazionali, fenomeno che conferiva una connotazione particolare all'Europa Centro-Orientale, in cui le Chiese continuavano a rappresentare ancora un fattore d'identità e di delimitazione etnico-nazionale.

L'ideologia nazionale era stata accolta anche dalle Chiese cattoliche della zona (ungherese, romena o rutena), anche se ciò era avvenuto da posizioni ovviamente distinte e contrastanti. Nonostante l'universalità che connota l'istituzione guidata dai successori dell'apostolo Pietro, il nazionalismo è stato, per la Chiesa cattolica dell'epoca moderna, un vero *mal du siècle*, una malefica escrescenza della Rivoluzione francese del 1789, un'ideologia condannata da Roma a più riprese, che diventava a mano a mano una realtà manifesta a livello degli stati nazionali e che minacciava di interferire anche nelle Chiese cattoliche dei vari Paesi. Le manifestazioni nazionalistiche ungheresi del periodo di cui ci stiamo occupando, hanno inglobato, a livello dell'immaginario e dell'azione politica, anche l'elemento ecclesiastico, ossia la Chiesa. La Santa Sede doveva quindi far fronte, nell'Impero austro-ungarico, alle sollecitazioni e alle pressioni a carattere nazionale, politico-ideologico e, in misura minore, di natura

⁴ Sulla politica del papato rispetto ai cattolici di rito orientale in questo periodo vedi: Constantin G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclaireuse de la politique romaine à l'égard des orientaux (1867-1870)*, Louvain, 1981; Joseph Hajjar, *La Chiesa e le chiese in Medio Oriente (1846-1965)*, collana "Storia della Chiesa", a cura di Josef Metzler, vol. XXIV, Milano, 1990, pp. 187-236.

⁵ Vedi Augustin Bunca, *Discursuri. Autonomia bisericoseci. Diverse*, Blaj, 1903.

religiosa. In questo ambito si iscrive anche la fondazione del vicariato di Hajdudorogh per i greco-cattolici di lingua ungherese (i quali erano nella loro grande maggioranza ruteni magiarizzati), momento che precedette la fondazione del vescovado nel 1912⁶. Ricordiamo inoltre le ripetute petizioni rivolte alla Santa Sede per l'uso della lingua ungherese quale lingua liturgica nelle chiese cattoliche di rito bizantino dell'Ungheria; la più nota di tali petizioni fu formulata in occasione di un pellegrinaggio a Roma svolto nell'anno giubilare 1900 da un gruppo di Ungheresi greco-cattolici (oltre 460), guidato dai due vescovi ruteni di Mukačevo e di Prešov, prelati di orientamento filoungherese⁷.

Così si presentava, a grandi linee, il quadro storico in cui venne fondata, appena due anni prima dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale, la diocesi greco-cattolica di Hajdudorogh. Si tratta di un contesto in cui le relazioni ecclesiastiche romeno-ungheresi giunsero nuovamente ad un punto critico, pur essendo entrambe le Chiese sottoposte all'autorità della Sede Apostolica, che di fatto questa volta si trovò davanti a un fatto compiuto. Pio X e la Curia romana riuscirono a temperare soltanto l'evolversi della vicenda, senza poterne mutare radicalmente il corso.

La problematica della fondazione di questo vescovado, con tutti i suoi risvolti nella politica della Santa Sede nell'Europa Centrale e Orientale e con le sue conseguenze, sia immediate, sia a lungo termine, sulle relazioni romeno-ungheresi, è stata solo parzialmente studiata dalla storiografia ungherese così come da quella romena⁸. Fino a questo momento non è stata dedicata una monografia rigorosa all'evento del 1912, che recuperi lo sterminato materiale archivistico esistente non soltanto negli Archivi pontifici, ma anche in quelli romeni, ungheresi e austriaci.

Con riferimento all'ampia documentazione archivistica su questo tema, non mi sono proposto di fare una sintesi delle fonti principali o procedere a una compiuta ricostruzione degli eventi che caratterizzano l'anno 1912, impresa d'altronde troppo vasta in considerazione dei limiti imposti da una analisi come la presente. Sono invece partito dal proposito di condurre un'analisi del discorso delle diverse testimonianze, di espressione romena, ungherese o pontificia, ponendo l'accento sul modo in cui queste decodificano e sviluppano l'identità nazionale romena e sulla situazione in cui quest'ultima si venne a trovare, nel caso dei Romeni delle parrocchie incorporate nel vescovado di Hajdudorogh, nel quadro dell'identità confessionale greco-cattolica secondo le prospettive della Santa Sede. Si tratta, dunque, di un'analisi che aspira ad

⁶ Cyrille Korolevskij, *Liturgie en langue vivante (Orient et Occident)*, Paris, 1955, pp. 45-46.

⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁸ Sono da ricordare alcuni lavori sulla storia della Chiesa romena e di quella ungherese, nei quali si fa riferimento a questo argomento: Hermann Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München, 1982, pp. 444-512; Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului*, Sibiu, 1986, pp. 106-129; Jubileumi emlékkönyve 1912-1987 a Hajdudorogi bizánci katolikus Egyháznegye, Nyregyháza, 1987, pp. 13-46; Ion Dumitriu-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne 1866-1914*, Roma, 1989, pp. 167-171; István Pirányi, *A Magyar országgyűlés Görög Katolikusok Története*, Niregyháza, 1990, pp. 127-170.

appropriarsi degli strumenti dell'immagologia, focalizzandoli su uno dei momenti più difficili nei rapporti tra il papato e le nazioni dell'Europa centro-orientale in età contemporanea e, nello stesso tempo, momento di forte crisi di identità per i fedeli della Provincia greco-cattolica di Alba Iulia e Făgăraș, in particolare per coloro che si trovarono all'improvviso nella situazione di essere guidati da un altro vescovo, non più romeno.

Come percepiscono i romeni greco-cattolici la propria identità nazionale, quali sono gli elementi fondamentali di questa identità nelle petizioni e nelle istanze indirizzate dai villaggi, dai preti o dal vescovado alla Nunziatura di Vienna e alla Santa Sede prima e dopo la fondazione del vescovado di Hajdudorogh? Quanto i fedeli si considerano ancora "greco-cattolici" nel momento in cui "Roma madre", diventata all'improvviso una "madre ingrata", non voleva o non poteva fermare l'evoluzione degli eventi in senso ostile per i "suoi figli", i Romeni della Transilvania? Lo scrittore protestante tedesco, Friedrich Schleiermacher, nei suoi *Giuramenti* scritti all'inizio del XIX secolo, definiva in modo estremamente suggestivo il rapporto di reciproca subordinazione tra l'identità nazionale e quella confessionale nel secolo dei nazionalismi, affermando che "il Cristianesimo richiede fedeltà nei confronti della nazione e chi non si sente unito con la sua nazione rimane uno straniero nella casa di Dio"⁹.

Una tale prospettiva, la sovrapposizione dell'identità nazionale su quella confessionale, viene valorizzata diversamente dai due "attori" importanti dello "scenario" della fondazione della diocesi ungarica nel 1912: da una parte la Santa Sede con il suo vertice, Papa Pio X, che voleva essere la guida di tutti i cattolici dell'Impero austro-ungarico, senza distinzione tra le nazionalità, e dall'altra i romeni greco-cattolici delle diocesi di Oradea, Gherla e Blaj, i quali temevano che la loro annessione al vescovado di Hajdudorogh li avrebbe esposti ad un rapido processo di magiarizzazione per il tramite della Chiesa.

Sulla base della corrispondenza della Nunziatura di Vienna con la Santa Sede negli anni 1911 e 1912 (l'intero periodo che interessa la fondazione della diocesi di Hajdudorogh) e nel periodo seguente, possiamo ricostruire, per quanto consentito dallo stadio attuale della ricerca, alcuni aspetti dell'immagine del papato nella visione dei greco-cattolici romeni, possiamo altresì capire il valore ed i significati che la forte rivolta del nazionalismo romeno nel travagliato anno 1912 assunse agli occhi di Roma.

In tal modo, nell'epistola inviata al cardinale Rafael Merry de Val, segretario di stato del Papa, l'8 marzo 1913, il nunzio a Vienna, Raffaele Scapinelli di Leguigno, definisce come "agitazioni" le proteste dei Romeni delle parrocchie inglobate nella nuova diocesi. In questa lettera il nunzio sollecita la nomina urgente da parte della Sede Apostolica del vescovo ordinario di Hajdudorogh, diocesi diretta temporaneamente in quel periodo dal vescovo di Mukačevo, in qualità di amministratore apostolico. In caso contrario, la situazione estremamente tesa, sarebbe diventata – secondo il nunzio –

⁹ Cfr. Simon Peterman, *Église, sentiment national et nationalisme* in "Transylvanian Review" II, 2, 1993, p. 67.

incontrollabile; la nomina del vescovo ordinario appariva, nella visione di mons. Scapinelli, l'unica soluzione per poter placare gli spiriti dei Romeni: "Si debba venire sollecitamente alla nomina del nuovo Vescovo per Hajdu-Dorogh, e sistemare così definitivamente la diocesi, perché altrimenti non si potrà far cessare l'agitazione di una parte dei Rumeni, i quali sperano di forzare la S. Sede a ritornare sopra i suoi passi; e così rifiutano di sottomettersi all'Amministratore Apostolico"¹⁰. La reazione dei romeni si presenta al diplomatico come estremamente pericolosa e tale da portare addirittura ad una opposizione alle decisioni della Santa Sede: "Io feci conoscere che la cosa sarebbe molto pericolosa, e che avrebbe potuto avere per effetto il perpetuarsi delle agitazioni, colla speranza di frustare, almeno da parte dei rumeni, le prescrizioni della S. Sede"¹¹.

"Agitazioni" nazionalistiche sono, nell'opinione del nunzio a Vienna, gli atteggiamenti di protesta dei romeni greco-cattolici: una situazione che quindi poteva portare, se lasciata degenerare, ad una fine veramente indesiderabile per la Santa Sede: il passaggio all'ortodossia "scismatica" delle comunità romene inglobate nella diocesi di Hajdudorogh, pericolo che doveva essere evitato ad ogni costo, perché contravveniva agli interessi primi della Santa Sede. In un'altra lettera spedita il 4 marzo 1913 allo stesso cardinale Merry del Val, il nunzio Scapinelli scriveva: "Quelle popolazioni eccitate dagli agenti del nazionalismo rumeno, ed invase da una cieca avversione contro tutto ciò che loro appare come un mezzo di magiarizzazione, possono facilmente divenir preda della propaganda scismatica, sempre attiva fra loro"¹².

Per il tramite della corrispondenza con la Nunziatura, la Santa Sede si trova a far fronte ad una situazione conflittuale romeno-ungarica senza precedenti nel periodo anteriore, situazione in cui i romeni sollecitavano il papato ad assumere il ruolo di protagonista a loro favore. Le lettere ricevute dal nunzio Scapinelli e soprattutto la moltitudine di petizioni e di istanze romene giunte a Roma presentano i romeni inglobati nella diocesi di Hajdudorogh come una comunità in crisi di identità, crisi che la Santa Sede voleva soltanto mitigare in vista dell'instaurazione di una "pace religiosa" in Ungheria, che doveva avvenire al più presto. Questo perché, al di sopra degli interessi del governo ungherese in questo affare politico-ecclesiastico e delle proteste dei romeni, la Santa Sede intendeva preservare il proprio credito morale e la propria dignità, evitando in ogni modo precedenti pericolosi per la Chiesa. In un'ulteriore lettera inviata al cardinale Merry del Val, il 17 aprile 1913, il nunzio poneva il problema della conclusione del momento di transizione nella diocesi di Hajdudorogh, proponendo come soluzione la nomina del vescovo ordinario: "Speriamo che con la nomina del Vescovo proprio nella persona di questo soggetto, che si afferma essere assai energico e prudente, si possa giungere a mettere tranquilli i Rumeni, anche, se sarà necessario, colla parziale revisione della Bolla, salvi sempre il decoro e il prestigio dell'autorità

¹⁰ ASV - SSEM, Anno 1914, Rubrica 247, Fascicola 5, fo. 30 v.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Idem, Anno 1914, Rubrica 247, Fascicola 11, fo. 81 v.

della Santa Sede”¹³. La stessa idea era stata enunciata dal nunzio Scapinelli nella lettera inviata al Segretario di Stato, il 4 marzo, in cui aveva affermato che la risoluzione urgente dei problemi di Hajdudorogh significa per la Santa Sede “salvare il proprio decoro e il prestigio della sua autorità”¹⁴.

Le fonti esistenti negli archivi pontifici abbondano in esempi di questo tipo, che dimostrano chiaramente come la Santa Sede preponesse alle petizioni dei romeni le ragioni di una *real-politik* e come in primo piano stessero per lei gli interessi generali del cattolicesimo nell’Impero austro-ungarico e il prestigio e l’autorità della Sede Apostolica in quest’area. Bisogna peraltro riconoscere che la posizione in cui Roma si venne a trovare nell’intero periodo della vicenda di Hajdudorogh era estremamente scomoda e di reale difficoltà. Convinta dalle insistenze del governo ungherese sulla necessità “effettiva” della fondazione di una nuova diocesi per i greco-cattolici di lingua ungherese, la Sede Apostolica avrebbe potuto essere sospettata di favoritismo dagli ungheresi, i quali affermavano che le agitazioni e le disubbidienze dei romeni al nuovo ordine ecclesiastico godevano del tacito appoggio del papato¹⁵. Fu il Santo Padre Pio X, resosi conto del carattere politico della fondazione della nuova diocesi voluta dai governi ungheresi, ad affermare quel celebre “Mi hanno ingannato!”¹⁶.

Sull’altra parte coinvolta nel conflitto, i romeni greco-cattolici delle parrocchie tolte alle diocesi di Oradea, Gherla e Blaj e inglobate in quella di Hajdudorogh, gli archivi pontifici sono altrettanto generosi ed offrono un materiale interessante e estremamente ricco, a partire dalle petizioni semplici e concise dei villaggi e del basso clero fino agli ampi memorandum, sapientemente argomentati, inviati dai vescovi e dal metropolita Victor Mihályi de Apșa alla Nunziatura, alla Segreteria di Stato, alla Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, al Dipartimento per le Chiese Orientali nel quadro della Congregazione di Propaganda Fide e, non da ultimo, allo stesso Sovrano Pontefice Pio X. A questi si aggiungono versioni in lingua italiana di alcuni articoli comparsi in periodici romeni e ungheresi su questo tema, come anche le opinioni della élite laica del movimento nazionale romeno della Transilvania. L’identità nazionale romena è espressa in modo ricco e espressivo in questo materiale; segnaleremo in seguito alcune sue caratteristiche.

Il discorso di protesta dei romeni greco-cattolici nell’anno 1912 decodifica l’identità nazionale e la sua articolazione con quella confessionale, su due livelli di espressione: il livello della élite e del clero superiore della Provincia di Alba Iulia e Făgăraș e il comune livello dei preti di parrocchia e delle comunità. A livello elitario, nelle memorie dei vescovi e degli altri membri del clero superiore delle diocesi, ci imbattiamo in un discorso focalizzato su due poli precisi: 1. Roma quale elemento fondamentale per la lingua, la cultura e la spiritualità romena di tutti i tempi; 2. gli

¹³ Idem, *Anno 1914, Rubrica 247, Fascicola 5*, fo. 46 v.

¹⁴ Idem, *Anno 1914, Rubrica 247, Fascicola 11*, fo. 80 v.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ C. Korolovskij, *op. cit.*, p. 61.

ungheresi quali avversari in assoluto della nazione romena, che ne promuovono l'assimilazione attraverso il vescovado di Hajdudorogh di recente fondazione. Tra questa fedeltà nei confronti di "Roma madre" e l'avversione nei confronti dei "nemici ungheresi", oscilla la definizione di identità nelle petizioni delle élites della Chiesa Romana Unita nel 1912.

Tra i numerosi esempi di espressione dell'identità nazionale romena di questo tipo, meriterebbero essere ricordate le considerazioni del vescovo di Oradea Mare, Demetru Radu, autore estremamente prolifico di lettere, petizioni e istanze di protesta, rivolte alla Nunziatura di Vienna, al Governo ungherese e alla Santa Sede. Una di queste lettere, indirizzata il 23 novembre 1913 a Enrico Benedetti, del Dipartimento per le Chiese Orientali nel quadro della Congregazione di Propaganda Fide, perorando la revisione della Bolla *Christifideles греки* nel senso della restituzione di alcune parrocchie romene alle diocesi d'origine, presenta in una maniera estremamente ingegnosa le ragioni dei romeni ed offre un'immagine dell'identità nazionale romena, raramente rintracciabile in questo genere di documenti¹⁷. Riportiamo la citazione di un frammento illustrativo dell'attaccamento dei romeni alla loro lingua liturgica: "Con quali argomenti si potranno convincere che la lingua, in cui hanno pregato e si sono salvati i loro padri, sia oramai proibita nelle loro chiese, mentre sanno che non è proibita nei villaggi vicini e mentre sanno che questa medesima lingua rumena da secoli è riconosciuta solennemente dalla S. Sede apostolica come lingua sacra e liturgica? Quei signori ungheresi però i quali, con a capo i protestanti, gli ebrei e gli increduli, con tanta insistenza hanno militato per la soggezione di quelle popolazioni rumene degne di migliore sorte a Hajdudorogh, tutt'altri che simili cose avevano di mira, cioè la famosa magiarizzazione a ogni prezzo. Sono liberi, ossia hanno il potere nelle mani, gli ungheresi di opprimerci e di magiarizzarci in tutti i modi e per tutte le vie: ma non è permesso che ad un tale non-cristiano fine adoperino il santo nome cattolico"¹⁸. La retorica di massima espressione di questo documento, si palesa nella seguente affermazione: "Non, tale cosa, tale procedura non possiamo tollerare, poiché freme il sangue nelle nostre cattoliche vene, soprattutto poiché noi medesimi predichiamo al mondo, che nel Nuovo Testamento omnibus linguis loquenda sunt magnalia Dei!"¹⁹. Qualificando inoltre la fondazione della diocesi ungherese di Hajdudorogh come "attentato magiaro alla santità del nome cattolico"²⁰, il vescovo di Oradea articola, in maniera evidente, l'identità nazionale con gli stimoli di quella confessionale, per darle una maggiore potenza suggestiva.

Il tema dell'identità nazionale romena, centrata sull'eredità romana, viene espressa in un altro testo, che assegna in aggiunta alla Chiesa Romana Unita anche l'ulteriore missione di ricondurre tutti i romeni intorno alla Sede Apostolica: "Sappiamo

¹⁷ ASV – SSEM, Anno 1914, Rubrica 247, Fascicolo 7, ff. 154 r-156 v.

¹⁸ *Ibidem*, fo. 155 r-v.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

tutti quanti, che la nostra chiesa rumena cattolica deve convertire piano piano tutto il resto dei scismatici romeni e appunto perciò Roma non deve fare nessun passo imprudente, il quale allontani gli spiriti degli scismatici da noi. Tanto più, che finora era invalso il parere generale fra i rumeni, che per tutta la cultura nazionale, siamo debitori a Roma, culla del nostro popolo. Sarebbe una vera disgrazia se Roma ora scuoterebbe questa opinione tanto favorevole per la causa dell'Unione colla Sede di Pietro”²¹.

A livello comune e popolare il greco-cattolicesimo romeno del 1912 lascia trasparire un discorso dell'identità imperniato in grandi linee sugli stessi argomenti, rintracciati anche nel discorso dell'élite: l'annessione a Hajdudorogh coincide con la magiarizzazione, l'unica lingua liturgica è stata il romeno e così deve rimanere per sempre; la cultura, la spiritualità e il sentimento nazionale dei romeni è debitore da sempre alla “madre Roma” ecc. Gli archivi vaticani custodiscono numerose simili petizioni e istanze del basso clero e delle comunità, spesso accompagnate da traduzioni in lingua latina o in italiano. Di queste meriterebbe ricordare la petizione indirizzata al Papa, dal prete e dalla comunità greco-cattolica di Carei, il 3 febbraio del 1913, dalla quale risulta evidente come l'identità propria fosse incentrata chiaramente sulla lingua: “non possiamo rinunciare all'utilizzo della lingua romena [...] poiché ciò non ci è concesso né dal carattere ecclesiastico che ci impone di custodire religiosamente i diritti delle nostre Chiese, di cui uno fondamentale è la lingua che in quanto dono dello Spirito Santo è anche un diritto divino”²².

Anche la lettera indirizzata al vescovo di Oradea, Demetru Radu, da parte della comunità greco-cattolica di Doba di Satmar, il 14 aprile 1912, pone il problema dell'identità nei termini oramai ben noti: “Chiesa” - “lingua” - “nazione”: “Il rito privo della nostra lingua materna romena sarebbe come un'ala spezzata che non potrebbe sollevare la nostra anima, nel suo volo verso Dio, a quelle altezze a cui è arrivato nell'impeto delle sante preghiere e dei canti sacri, scanditi nella nostra lingua liturgica materna, facendo sì che diventassero anch'essi parte integrante del nostro essere e contribuendo all'affermazione e al rafforzarsi della nostra coscienza di Romeni greco-cattolici! Noi siamo Romeni e lo siamo sempre stati da secoli! La lingua romena quale lingua liturgica l'abbiamo ereditata dalla Chiesa [...]. L'introduzione di un'altra lingua liturgica nella nostra Chiesa significherebbe la degradazione della nostra lingua materna e quindi l'umiliazione stessa della nostra anima, delle tradizioni e del nostro rito!”²³.

Tra le azioni di protesta di maggior rilievo, organizzate dai romeni nell'anno della fondazione della diocesi di Hajdudorogh, si iscrive in primo luogo l'assemblea popolare di Alba Iulia del 29 maggio 1912. Qui si congiunge il livello di proteste dell'élite romena con quello popolare, trattandosi di un'iniziativa dei capi del movimento

²¹ Idem, *Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 2, fo. 67 r*; testo in lingua italiana, intitolato *Un pericolo per la chiesa cattolica rumena di rito greco dell'Ungheria!*, senza data, firmato con lo pseudonimo “Corrispondente”.

²² Idem, *Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 5, ff. 25 r-26 r*.

²³ Idem, *Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 2, fo. 195 v.*

nazionale romeno con la partecipazione di oltre 25.000 persone²⁴. Un ampio e dettagliato *Memorandum* di protesta fu inviato alla Santa Sede²⁵. Per appoggiare le richieste della stessa assemblea si formulò un modulo tipo di protesta contro la fondazione della diocesi ungherese, diffuso a livello di parrocchie. Ogni parrocchia doveva compilarlo, allegandogli le firme dei suoi membri e spedirlo a Roma. In questo testo, rilevante per l'interazione del livello dell'élite con quello popolare, si ritrovano sintetizzati i grandi temi dell'identità nazionale, così come venivano espressi anche nei documenti sinora citati²⁶.

Nella prospettiva della presente ricerca, attira inoltre l'attenzione il discorso, di rara bellezza retorica, pronunciato dal noto uomo politico romeno Stefan Cicic Pop durante l'assemblea di Alba Iulia del 29 maggio 1912: "Sto umilmente dinanzi a questa folla perché per la vostra bocca, o fratelli, il Signore stesso esprime la sua volontà. Un uragano ha sorpreso la nostra Chiesa. Gente che non ha niente a che fare con Dio e la Chiesa colpisce colla scure le basi della Casa del Signore... Voi siete venuti qui per confessare insieme a noi che la nostra Chiesa è stata fondata allorché Roma non aveva nella Transilvania se non due chiese... Noi siamo qui le sentinelle di Roma... Oggi la nostra Chiesa è tra le più potenti. I nemici cercano di scuotere le sue fondamenta, ma trovano il muro dei nostri petti... Questa Chiesa è la culla della nostra nazionalità... Noi abbiamo imparato l'ungherese, ed essi credono di poterci prendere pure l'anima. Si ingannano, perché la nostra Chiesa è il più potente scudo dell'anima romena"²⁷.

L'identità nazionale romena e quella confessionale si presentano, quindi, sotto la forma di una costruzione molto complessa nei discorsi espressi in ambito romeno come conseguenza della fondazione del vescovado di Hajdudorogh nel 1912. Quell'anno significa indubbiamente un momento di forte dinamismo del nazionalismo romeno, di rimessa in discussione dei grandi temi dell'ideologia nazionale romena, in una maniera che ricorda, per intensità e combattività, l'ideologia del 1848 oppure quella più recente, del movimento legato al *Memorandum* del 1892. Il discorso romeno dell'identità, diffuso prima di tutto nell'ambito greco-cattolico (gerarchia, clero parrocchiale e comunità), ma anche da esponenti del movimento nazionale, si centra su alcuni grandi temi, tra i quali spiccano quelli della comunione con la Sede Apostolica, dell'importanza dell'eredità romana per la nazione romena moderna, dell'importanza della lingua romena come lingua liturgica della Chiesa e come elemento essenziale dell'identità nazionale. Sicché, proprio in quel difficile anno 1912 la Chiesa Romena Unita, giunta a uno stato avanzato d'organizzazione sul piano costituzionale, canonico, liturgico, disciplinare, tramite i suoi rappresentanti poté dar vita, in merito alla propria identità e a quella della nazione romena, a una riflessione tra le più ampie e ricche di tutta la sua esistenza storica.

²⁴ Informazioni su questa assemblea in Idem, *Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 4*, ff. 5-93; poi in C. Korolevskij, *op. cit.*, pp. 61-62.

²⁵ ASV – SSEM, *Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 4*, ff. 69-93.

²⁶ In Idem, *Anno 1913, Rubrica 247, Fascicolo 4*, ff. 5-38, si trovano i moduli di protesta di 13 parrocchie romene. Ho scelto e messo in Allegato come esempio uno di questi testi, firmato dalla comunità Chiraleş (Bistrița): *Ibidem*, fo. 7 r-v.

²⁷ Cfr. Ioan Georgescu, *La diocesi magiara di Hajdudorogh*, Blaj, 1940, p. 26.

ALLEGATO

„In hoc signo (†) vinces!”

Dumnezeu cătră Constantin-Marele
contra păgânului Maxeniu

„Nos genere et sanguine Romani”

Ioanitu regel bulgaro-român
cătră Papa Inocent al III [-lea]

Protest – aderință – rugare.

Subscriși credincioși greco-catolici români din parohia *Chiraleş (Kerlés)*, dieceza Gherlei (Ardeal-Ungaria), în interesul binepriceput al măntuirii sufletelor, în interesul Bisericei, al catolicismului în orientul Europei și cel al Sfintului Scaun Apostolic de Roma, - în numele umanismului, al rasei latine, al vigurosului Neam Românesc și în interesul statului ungar, care n-are lipsă de nemulțumiri – acest mozaic de limbi și naționalități, - care chiar se află în fața răspîntaciei istorice (sufragiul universal) – noi măntuitorii din agonie ai catolicismului din Ardeal și Ungaria (1700) și pilaștri de granit și pururea credincioși ai augustei Dinastii catolice (1700-1912) – „nos genere et sanguine Romani”! – noi suntem Romei! – cu cătă reverință, cu atâtă bărbătie și neinduplecare română – românească protestăm sărbătoarește, sus și tare în fața Sf. Scaun Apostolic și în fața Mamei – Roma, declinând răspunderea pentru urmări pe teren religios și cerem sprijin contra străduinții de stîrbire a integrității Provinției noastre mitropolitane de Alba-Iulia și Făgăraș, contra estradării și adnexării cerute a vreunei parohii, ori și numai a unui suflet din Neamul Românesc, fie că și-a pierdut limbă, fie că o vorbește, la plinuită dieceză gr.-cat maghiară, aceasta punte în munte spre calvinizare, protestăm contra violării unilaterali a pactului de unire (1700) și protestăm contra tractării militarești (termen de 8 zile, audiență de 23 minute) a Măritului Nostru Cor Episcopesc pe această temă –

aderăm și ne declarăm solidari

cu toate concluzele meetingului din *Alba Iulia* convocat la 29 mai 1912 în cauza episcopiei maghiare și în urmă,

cerem

și ca suflete și ca oameni și ca români și ca cetățeni leali, scutul și apărarea Sf. Scaun Apostolic contra tendinței de a fi tractați drept cvantitate neglijabilă și material bun de exploatați politicește și bisericește !

Protestăm ! Aderăm ! Ne rugăm !

Dat în *Chiraleş (Kerlés)* la 19 Mai 1912.

Alexandru Anca
preot gr. cat.

Ioan Morariu
inv. pens.

(Prosegue con le sottoscrizioni dei membri della comunità)

[Archivio Segreto Vaticano, Fondo Segreteria di Stato, *Epoca Moderna*, Anno 1913,
Rubrica 247, Fascicola 4, fo. 7 r-v]

IL CONCORDATO DEL 1929, I SUOI SVILUPPI E LA REVISIONE CON L'ACCORDO DEL 1984

GIUSEPPE MOTTA

(Università "La Sapienza" di Roma)

Nonostante con la formazione di molti Stati nazionali europei si fosse verificato il superamento dell'ideale religioso universalistico, la Chiesa ha continuato ad avere, anche successivamente, un importante ruolo sociale e politico all'interno di queste nuove entità istituzionali. Nel diciannovesimo secolo, quando negli Stati nazionali si imposero le idee liberali e il sistema parlamentare, facendo tramontare l'idea dell'origine divina del potere politico, la Chiesa subì un trauma paragonabile a quello provato in passato con la fine del Sacro Romano Impero.

La frammentazione dell'originario e unitario potere politico rappresentò un grande rischio per la Chiesa di Roma, intimorita dall'eventuale formazione di Chiese nazionali e dalla progressiva limitazione della libertà di gestione del patrimonio ecclesiastico, sempre più soggetto al controllo della giurisdizione laica.

In questo processo, al rapporto trono-altare oppure potere temporale-spirituale si è andato sostituendo il principio democratico maggioritario, il quale dispiegò i suoi effetti nei rapporti fra lo Stato e la Chiesa e non sugli equilibri interni a quest'ultima, la quale, grazie all'utilizzo dello strumento concordatario, riuscì a mantenere intatta la sua struttura, integrandosi in un nuovo sistema di poteri e istituzioni.

I Concordati, anche se fondati sull'antica formula del confessionismo, hanno presupposto una diversa collocazione politico-sociale della Chiesa nella struttura dello Stato, che rimase ad ogni modo partecipe ed esecutore dei fini propri della Chiesa cattolica, di quella che veniva definita come "religione di Stato". Le istituzioni eccelesiastiche costruirono una pluralità di alleanze con i diversi centri politici, ponendo un freno alle diverse forze centrifughe, causa del processo di frammentazione, e si adattarono così a una realtà in continuo mutamento, mantenendo ampi poteri.

Anche nelle esperienze meno caratterizzate da una logica confessionista, come nel concordato napoleonico, il quale non si riferì alla formula della "religione di Stato" bensì alla religione della maggioranza dei francesi, alcuni privilegi e benefici furono legittimati a causa dell'esigenza del compiuto esplicamento della missione religiosa.

Qualunque fosse la formula scelta, apertamente confessionista come nei Concordati firmati nella prima metà dell'800 oppure orientata verso una ricognizione di un dato di fatto come nel caso francese, lo strumento concordatario si orientò attraverso l'uso di due modelli operativi: la religione cattolica, apostolica e romana quale sola religione dello Stato e il potere espresso dal numero, cioè la base democratica del confessionismo fondato sulla cattolicità della maggioranza della popolazione. Tale

base esprime un cambiamento nella forma di Stato, diventato sempre più espressione di una nazione e della sua società. Un elemento strutturale dello Stato contemporaneo sono i gruppi sociali che lo compongono, che gli preesistono e ne limitano una tendenziale onnipotenza e, in questo senso, il Concordato ha favorito una cristallizzazione dei rapporti tra Stato e Chiesa, improntati in un'ottica confessionista - non separatista - e sottratti ai mutamenti della volontà popolare.

Entrambi i fattori a cui si è accennato sono rinvenibili nel Concordato italiano del 1929 nel quale, più per motivi di opportunità che di effettiva adesione all'ideale cristiano del governo fascista, la Chiesa apparve come istituzione e, allo stesso tempo, come comunità di fedeli.

Nel 1929 vennero stipulati due atti distinti e definiti come Patti Lateranensi: un Trattato di 27 articoli, che creò lo Stato Vaticano e che conteneva anche una Convenzione Finanziaria, e il Concordato, composto di 45 articoli, che invece regolò le condizioni della religione e della Chiesa in Italia. Lo strumento concordatario ha costituito un mezzo di collegamento tra lo Stato e una componente essenziale della società, una garanzia di democraticità che però è andata al di là del semplice riconoscimento del ruolo sociale che la religione esercitava dentro lo Stato.

Con il Concordato Italiano, concluso nel 1929 da Mussolini e Papa Pio XI, l'importanza del ruolo della Chiesa nella società italiana è stata riconosciuta attraverso la formula della "Religione di Stato", comportando una rottura con il passato impianto liberale, laico e separatista, vigente in Italia fino all'avvento del Fascismo.

Come nel caso del concordato concluso con la Spagna, il rapporto tra Chiesa e Stato nei patti del 1929 non fu di semplice collaborazione al fine di realizzare distinti obiettivi; si può affermare che fu, invece, un tentativo di realizzare l'idea totalitaria di un concetto sovranazionale di cristianità, poggiato su una comune idea politica.

Un certo senso di anticlericalismo nell'azione politica della classe liberale, che adottò nei confronti della Chiesa Cattolica anche alcuni provvedimenti ostili e iniqui, imponendo un netto separatismo, fu uno dei fattori caratterizzanti la svolta dei Patti Lateranensi del 1929, i quali rappresentarono l'antitesi tra due periodi storici radicalmente contrapposti.

Il culto dell'autorità, della gerarchia, la diffidenza verso alcune libertà civili, un radicato antibolscevismo e una propensione corporativa in materia di assetto economico e sociale costituirono le basi per un avvicinamento tra Fascismo e Chiesa, che stipularono in questo clima il Concordato del 1929, simbolo di una ricomposizione lungamente auspicata tra l'anima cattolica e l'anima civile del paese, una conciliazione a lungo attesa dopo la guerra di Porta Pia e la legge delle Guarentigie del 1870.

Con l'accordo del 1929, oltre alla risoluzione della "Questione Romana", si allentò il controllo dello Stato sulla struttura ecclesiastica - superamento del doppio "placet" ed "exequatur" governativo alle nomine dei vescovi - e si sottrassero i beni ecclesiastici all'ordinario regime di diritto privato previsto per le persone giuridiche. Si verificarono, inoltre, un accentramento nei rapporti tra Chiese locali e Roma e si strinsero i vincoli tra quest'ultima e le organizzazioni del laicato cattolico, coerentemente con il modello strutturale centralizzato di ogni sistema autoritario.

I legami della Chiesa con la società civile sono un punto di estrema importanza per comprendere il pensiero e l'attività della Chiesa al momento della stipulazione del Concordato del 1929; esemplare il caso delle associazioni laiche, quali l'Azione Cattolica, che diventò uno strumento di primaria importanza nella strategia di presenza della Chiesa nel tessuto sociale.

L'allontanamento della pratica religiosa di larghi settori della classe operaia fu vista dalla Chiesa di Roma come un sintomo preoccupante per i poteri delle dirigenze ecclesiastiche, le quali pensarono di poter sanare questo "malore" attraverso un nuovo approccio verso le masse.

Da una parte, vi fu l'uso pedagogico e inibitorio delle leggi del "governo d'ordine", cui si pensò di poter demandare questioni chiave come la scuola, la gestione dei beni ecclesiastici, l'attuazione della riforma sociale e la pubblica moralità, dall'altra fu necessario ricorrere all'attività di pressione e persuasione della popolazione che solo un'associazione laica poteva garantire.

Si trattò di un processo analogo a quello messo in atto dal Fascismo con i *balilla*: formare integralmente il nuovo militante partendo dalla più giovane età, affiancando la famiglia e sostituendola, se necessario. Le parole chiave della struttura fascista si ritrovarono anche nell'organizzazione dell'Azione Cattolica: concentrazione delle funzioni direttive e moltiplicazione di quelle esecutive, standardizzazione delle articolazioni periferiche e ricerca esasperata dell'efficienza risultarono perfettamente compatibili con gli obiettivi che la Chiesa si era proposta e, sotto questo punto di vista, vi fu, tra Fascismo e Chiesa, almeno nei primi anni¹, una perfetta sintonia, connotata da una rigida definizione delle competenze. (Mentre all'Azione Cattolica e alle organizzazioni da questa dipendenti venne imposto di svolgere la loro attività al di fuori di ogni partito politico, contestualmente la Chiesa vietò a tutti gli ecclesiastici e i religiosi di iscriversi e militare in qualsiasi partito²).

Molti erano nel clero gli ammiratori del Duce e, nonostante alcune critiche all'uso della guerra di conquista – come quelle apparse sull'Osservatore Romano -, anche la Guerra d'Africa, le sanzioni e la Guerra di Spagna ricevettero il sostanziale appoggio di ecclesiastici e cattolici, nonché dei loro giornali, tutti concordi nel benedire bandiere e legionari.

Oltre al testo dei Patti inoltre, vi fu una crescente armonizzazione tra ordinamento giuridico e Concordato, la quale portò a uno dei più completi sistemi concordatarie contemporanei, fondato su una serie di leggi di attuazione che hanno consolidato e ampliato le disposizioni concordatarie, interpretandole in maniera estensiva.

Il quadro di riferimento ecclesiastico privilegiato del Concordato venne infatti completato grazie ad altre disposizioni, fra cui la legge n. 1159 sui "culti ammessi", la quale disciplinò l'attività delle confessioni acattoliche ponendo una serie di limiti e di controlli statali in riferimento alle autorizzazioni per l'esercizio del culto e, talvolta, alla sua stessa ammissibilità.

¹ Questo perché, negli anni '30, proprio a causa dell'Azione Cattolica, si verificheranno le prime tensioni tra Fascismo e Chiesa, che arrivano a una pace di compromesso con l'accordo sancito dal nuovo Statuto dell'Azione, approvato il 30 dicembre 1931.

² Articolo 43 del testo del Concordato del 1929.

Il Codice penale del 1930³ tutelò i sentimenti religiosi individuali e introdusse il reato di vilipendio alla religione di Stato; fu poi previsto nel regime carcerario una sorta di preferenza per la religione cattolica, dal momento che i detenuti che non avessero dichiarato di appartenere ad altro culto sarebbero stati trattati come cattolici e, per cambiare religione, avrebbero dovuto presentare domanda al direttore, il quale avrebbe fatto rapporto al Ministero⁴.

In tale contesto non apparì poi così sorprendente nel 1936 la sentenza della Corte di Appello di Roma, la quale condannò un venditore di libri di propaganda protestante a restituire il prezzo ai compratori e a bruciare i libri, interpretando la formale libertà di discussione in materia religiosa in maniera da intendere tale diritto, sancito dall'art. 5 della legge sui culti ammessi, come libertà di coscienza interiore che non si può manifestare né esternare, al fine di non turbare la libertà religiosa degli altri.

La sostanziale concordanza tra Fascismo e Chiesa si spezzò solo nel 1939 con la legislazione razziale, considerata indubbio segno di asservimento alla politica nazista, espressione di un sistema universalistico che assorbiva i compiti della Chiesa. Il Nazismo aveva travolto la cattolica Austria e si era imposto a dispetto di quei regimi politici europei – Spagna, Portogallo e Italia – che, caratterizzati da una forte tinta confessionale, in alcuni ambienti cattolici rappresentavano un modello per l'avvenire. Non si verificò una reale rottura, ma si inclinarono i rapporti tra Chiesa e Governo, i quali continuarono a operare perseguitando i propri obiettivi, senza mettere in discussione l'equilibrio che si era andato consolidando negli anni del regime.

Il fascismo, dichiarandosi apertamente confessionista, concesse alla Chiesa gli spazi per una rinnovata cristianizzazione delle masse, mentre la Chiesa coadiuvò lo Stato a realizzare i propri fini. Stato e Chiesa costituirono un rapporto sinallagmatico, coltivando non solo il potere ufficiale, ma anche quello popolare, in quanto espresso dal numero; di conseguenza, la base democratica del confessionismo italiano venne rafforzata e, mentre le prime leggi che caddero in desuetudine furono le norme limitative dei culti acattolici, il significato politico dei Patti Lateranensi rimase vivo anche dopo che si impose la democrazia in Italia e in Europa, nonostante l'espressa volontà di rompere con la tradizione fascista.

Finita la guerra, l'accordo del 1929, in alcuni suoi contenuti e nella regolamentazione religiosa che ne derivò, risultò sicuramente superato, non più adatto al sistema politico che si sarebbe dovuto ricreare escludendo Monarchia e Fascismo, i due protagonisti della storia italiana fino al 1945.

Sulla base della distinzione tra Trattato e Concordato, due atti definiti come Patti Lateranensi, tutte le componenti politiche e culturali che avrebbero poi concorso alla stesura della Costituzione, dovettero riconoscere la soluzione data alla Questione Romana, quindi la valenza internazionale del Trattato Lateranense, cui il Concordato era però legato indissolubilmente.

³ Ci si riferisce agli articoli 402-406.

⁴ Regio Decreto del 1931, n. 787, art. 142.

Anche le forze socialiste e comuniste dovettero accettare queste conclusioni, nonostante permanesse il giudizio negativo su un accordo considerato di natura spartitoria e finalizzato a scopi reazionari⁵ e insistettero perciò sulla previsione costituzionale riguardante le libertà di persona e di fede e sui rapporti che dovevano stabilirsi tra Concordato e principi di laicità dello Stato e di libertà religiosa.

Questa parte della sinistra italiana avvertì chiaramente l'esigenza di giungere a una sintesi tra la tradizione laica e un legame non conflittuale con la Chiesa e il movimento cattolico, discostandosi dalle più radicali idee di eliminazione del Concordato e di ritorno a un separatismo di tipo classico.

Di tutt'altro tenore la posizione della Democrazia Cristiana, la quale proponeva una Costituzione cristianamente ispirata e riteneva la conferma dei Patti Lateranensi un risultato minimo da conseguire, puntando invece all'incorpiamento delle parti essenziali del Concordato nel testo della Carta Fondamentale e a una forte qualificazione confessionale di molti istituti, tra cui il matrimonio, che nei lavori dell'Assemblea Costituente si tentò di definire come indissolubile, o l'insegnamento religioso, da intendere quale fondamento e coronamento dell'istruzione⁶.

Nelle "Idee ricostruttive" di De Gasperi il fondamento stesso della democrazia futura veniva individuato nel collegamento con il patrimonio morale e religioso della Chiesa, la quale non poteva essere colpevolizzata in riferimento al suo operato durante il ventennio fascista, come ribadì anche Sturzo, poiché era stata usata strumentalmente dal regime autoritario.

La Costituzione promulgata il primo gennaio 1948 fu quindi il frutto dell'incontro delle diverse intuizioni delle componenti politiche antifasciste, nessuna delle quali prevalse con una tendenza precisa. Giuseppe Saragat, presidente della Costituente, riconobbe espressamente il carattere di compromesso che la Costituzione assunse, riflettendosi sulle eterogeneità delle sue formulazioni.

Il lavoro fu estremamente complesso e articolato e non si poté certo risolvere con la determinazione dei rapporti tra Stato e Chiesa, i quali furono costituzionalizzati con il richiamo ai Patti Lateranensi dell'art. 7 Cost.; quest'ultimo venne così definito: "Lo Stato e la Chiesa Cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale."

Il nuovo Stato democratico introdusse una sorta di "confessionismo democratico", di rimbalzo, poiché, accettando l'eredità passata, dette valore alla base popolare del cattolicesimo, religione della quasi totalità del popolo italiano, esprimendo in maniera significativa il principio democratico. L'articolo 7 sancì, inoltre, l'impossibilità per lo Stato di disciplinare in maniera unilaterale i rapporti con la Chiesa Cattolica e non comportò una guarentigia di costituzionalità per i contenuti specifici dei Patti Lateranensi, che in molti casi risultarono anacronistici.

⁵ Questa è l'opinione espressa da Antonio Gramsci, nei suoi *Quaderni dal carcere*.

⁶ Relazione di Guido Gonella al I Congresso della Democrazia Cristiana nel 1946.

Rimase il privilegio per una confessione, i cui legami con lo Stato erano stati regolati attraverso un atto di rilevanza internazionale, per lo più dotato di espresa copertura costituzionale, ed eventuali intese con altri culti, accordi che avrebbero potuto assumere rilievo negoziale di diritto pubblico interno.

Oltre al contenuto dei Patti del Laterano, il panorama delle relazioni tra Stato e Chiesa si arricchi però di una pluralità di fonti costituzionali che sancirono norme, principi e valori vincolanti il legislatore ordinario e che non furono desumibili semplicemente dal tradizionale e specifico settore del fenomeno religioso.

- In primo luogo vennero affrontate materie e questioni che, strettamente connesse con interessi confessionali (scuola, matrimonio e famiglia, art. 2, 3, 7, 8, 20 Cost.), ebbero invece una concreta e sensibile influenza sulla laicizzazione dell'ordinamento, che ha riconosciuto in tal senso la parità dei coniugi, la tutela garantita ai figli nati fuori dal matrimonio....

- Ci furono poi i diritti fondamentali, di espressione, associazione, di manifestazione del pensiero e di libertà religiosa e di coscienza (art. 17, 18, 19, 21, 43) per i quali lo Stato, oltre al riconoscimento costituzionale, si impegnò a un'attività promozionale tale da renderli effettivi nell'ambito del principio di uguaglianza sostanziale sancito dall'art. 3, c. 2 della Costituzione.

- Il testo costituzionale infine, oltre a riconoscere che tutte le confessioni religiose sono ugualmente libere, garanti e promosse la formazione di collettività confessionali nel più vasto ambito sociale, regolando così un settore dimenticato nell'epoca liberale e fortemente controllato nel periodo fascista.

Emerse il carattere innovativo, in senso democratico, di tali disposizioni che, avendo forza costituzionale, si posero come limiti non solo per la futura legislazione afferente i culti non cattolici, ma anche per le norme previste dal Concordato, il quale era fondato su principi differenti.

Si creò una evidente frattura fra lo spirito della Costituzione, garantista nei confronti della Chiesa di Roma, ma anche verso i diritti individuali, e l'azione dei pubblici poteri, i quali non diedero solerte attuazione ai precetti costituzionali, come quando nel 1947 si confermò la validità della circolare Buflarini-Guidi del 1936, vietando l'esercizio del culto pentecostale.

Fu comunque chiaro fin dai dibattiti politici degli anni '40 che esisteva una volontà generale di revisione, quantomeno nei riguardi di quelle clausole del Concordato palesemente in contrasto con i principi costituzionali. L'enunciazione del principio di bilateralità, sancito soltanto in relazione alla confessione cattolica, assunse un contenuto dinamico, quindi non cristallizzato nel preceppo costituzionale, bensì ancorato a una prospettiva di revisione di tali Patti fondata sul consenso con l'altra parte contraente, e non facilitò però il processo di revisione.

Le esigenze di eventuali modifiche, ipotizzabili già al momento della elaborazione della Carta Fondamentale, subirono una paralisi negli anni '50 quando si fece prevalere una certa interpretazione tendente a contrastare la necessità del processo di revisione costituzionale non solo per le norme concordatarie, che si pretendeva inserire con valore costituzionale direttamente all'art. 7 del Testo, bensì per tutta la disciplina di derivazione pattizia extra-concordataria.

Come giustificazione logica di questa perseveranza nell'applicazione del metodo e del sistema concordatario si pose il pensiero di Francesco Ruffini il quale, senatore liberale, non cattolico, considerato il più acuto storico della libertà religiosa, considerava che "il trattare in modo uguale rapporti giuridici diseguali è altrettanto ingiusto quanto il trattare in modo diseguale rapporti giuridici uguali". Il suo pensiero fu però utilizzato a sproposito, senza tenere conto proprio dell'intuizione avuta dal grande maestro di diritto canonico, per il quale era invece essenziale il rapporto realtà di fatto - realtà giuridica, ormai mutata e caratterizzata da una forte dilatazione del concetto di libertà, non più condizionabile da parte della legge ordinaria, se non attraverso le azioni positive legate al principio di uguaglianza sostanziale.

Fino agli anni '60, ignorando la questione della relazione tra Concordato e Costituzione, la pratica politica continuò a realizzare un'intima connessione tra vita politico-sociale e organizzazione ecclesiastica, tale da rendere l'autorità ecclesiastica elemento decisivo nella *res publica*, proprio quando si stavano creando i presupposti sociali per la riforma dei Patti Lateranensi.

Negli anni '60 si verificò infatti un forte sviluppo culturale, si modificarono costumi e consuetudini e iniziò a maturare un dibattito parlamentare tendente alla revisione del Concordato. Nel 1965, in seguito al divieto di rappresentare l'opera teatrale *Il Vicario*, critica nei confronti dell'operato di Papa Pio XII durante il secondo conflitto mondiale, venne presentata una mozione da parte del deputato Lelio Basso, atto che può essere considerato come origine dell'*iter* parlamentare di revisione dei Patti Lateranensi. Tale mozione fu discussa dalla Camera dei deputati nell'ottobre 1967 quando si rilevò l'opportunità di riconsiderare talune clausole del Concordato. In tale seduta scaturì la decisione del Ministro della Giustizia, Gonella, di istituire, una volta che la Santa Sede si fosse dimostrata disposta ad affrontare la questione, una commissione ministeriale con il fine di studiare la revisione concordataria e preparare quanto necessario e utile per consigliare il governo in vista della trattativa da intavolare con la Santa Sede.

I lavori della Commissione Gonella iniziarono il 27 febbraio 1969 e terminarono il 23 luglio dello stesso anno: fu presentata una relazione illustrativa con allegate le proposte di modifica, le quali furono poi consegnate al Ministro di Giustizia che le avrebbe spiegate succintamente alla Camera nel 1971 per poi renderle pubbliche solo nel 1976.

Tale progetto lasciò intatto il Trattato che aveva risolto la Questione Romana, espone i limiti entro cui agire e i criteri di ispirazione che portarono a una proposta per la conservazione di tredici articoli immutati, la soppressione di otto e la revisione di ventiquattro, mentre solo due furono quelli che si riteneva opportuno aggiungere.

La stessa legislazione statale, in quegli anni, iniziò a costruire attorno ai Patti Lateranensi un contesto giuridico nuovo, riformato, che rese ancor più esigente ed evidente la necessità di una revisione delle disposizioni concordatarie. Si emanarono delle leggi che, senza essere ostili alla religione, provocarono un ampio ripensamento sul rapporto tra Concordato e ordinamento giuridico: legge 132 del 1968 sull'assistenza

religiosa nelle case di cura e ricovero, legge 300 del 1970 sullo Statuto dei Lavoratori, legge 103 del 1975 sulla riforma della Rai-TV e, soprattutto, la legge 898 del 1970 sul divorzio e i DPR che iniziarono il processo di decentramento dello Stato italiano, estendendo le funzioni sociali dei pubblici poteri e delle autonomie locali.⁷ Con il progressivo trasferimento di tali competenze, elencate agli art. 117-118 della Costituzione, si aprì un nuovo settore di legislazione regionale, che dal 1970-1976 agli sui temi dell'assistenza, dell'istruzione e dei consultori familiari, incidendo sulla sfera di azione delle strutture private, prevalentemente confessioniste.

La controversia sul divorzio, invece, si espresse a livello di note tra le delegazioni italiana e vaticana, volte a confrontarsi circa la costituzionalità di tale istituto rispetto all'art. 34 del Concordato e si protrasse fino al 1974, quando si svolse il referendum abrogativo, i cui risultati chiarirono che il cambiamento del modo di intendere il Concordato era effettivamente già avvenuto e che la prima fase di immobilismo era terminata. All'indomani del referendum sul divorzio si ebbe la svolta per l'inizio di una effettiva revisione del Concordato; grazie a Moro, appoggiato da Nenni e La Malfa, si riattivarono una serie di iniziative relative a tale problematica; nel luglio 1974 in Parlamento il Partito Comunista presentò una interpellanza al Ministro degli Esteri e a quello di Grazia e Giustizia al fine di conoscere l'attività governativa successiva al 1971 e, nel 1976, lo stesso partito formò un gruppo di studio, presieduto da Pietro Ingrao, chiarendo l'esigenza di una profonda e sostanziale revisione del Concordato. La stessa necessità venne ribadita anche da parte democristiana, per voce del segretario politico Benigno Zaccagnini, e da parte socialista; entrambi i partiti proposero la nuova formula del Concordato quadro, composto di pochissime norme generali e fondamentali per impostare i rapporti fra Stato e Chiesa.

I primi segnali di progresso per la questione concordataria arrivarono con Giovanni Spadolini, il quale pubblicò nel giugno 1976 *La Questione del Concordato*, cioè gli atti elaborati dalla Commissione Gonella del 1968-69, confermando la maturazione del problema in sede scientifica, culturale e soprattutto politica.

L'inizio delle trattative diplomatiche vere e proprie venne segnato nel 1976 dal Presidente del Consiglio Andreotti il quale, "intendendo venire incontro ai voti ripetutamente espressi dalle Camere", a cominciare da quello del 1971 sulla relazione della Commissione Gonella, istituì un'altra Commissione, presieduta dallo stesso Gonella, composta dai professori Jemolo e Ago, e incaricata di negoziare con la Santa Sede le proposte di modificazione del Concordato.

Nel dibattito parlamentare dell'anno 1976 si posero le basi per una riforma generale della legislazione ecclesiastica; non solo l'*iter* di revisione concordataria cominciò a muoversi su due binari complementari, quello della trattative fra le due delegazioni e quello del controllo parlamentare, si aprì inoltre la fase delle trattative per la stipulazione delle intese con le confessioni diverse dalla Cattolica, a cominciare dalla Chiesa Valdese, quella Metodista e dall'Unione delle comunità israelitiche.

⁷ Si tratta dei DPR che dal 1970 al 1977, importantissimo il DPR 616/77, avviarono la costruzione del regionalismo italiano.

Non si può certo dire, però, che vi fosse unanimità nella volontà di revisione concordataria; oltre all'opposizione di principio dei gruppi parlamentari laici, che ritenevano il Concordato un istituto declassato, un "vecchiume" degno di Stati totalitari,⁸ non adatto a regolare il rapporto tra la comunità civile e quella religiosa, è importante ricordare anche quella corrente extra-concordataria che si sviluppò in seno all'area cattolica sin dalle dichiarazioni di Molè, Ciancia, Calosso e Pacciardi durante i lavori dell'Assemblea Costituente. Si sosteneva che ancorare i rapporti tra Stato e Chiesa a un Concordato sarebbe stato riduttivo, nonché dannoso per le stesse Istituzioni Ecclesiastiche, che meglio avrebbero potuto svolgere il loro ruolo, perseguendo i propri interessi, in un sistema aperto, quindi con minori legami, vincoli e condizioni nei riguardi dell'Autorità Statale.

Gli anni successivi alla svolta del '76 purtroppo susseguirono senza risultati concreti, forse per effetto della difficoltà delle trattative, forse per la lentezza del controllo parlamentare, ricco di critiche e riserve molto nette da parte dei gruppi laici nei confronti di alcuni aspetti fondamentali condizionanti il consenso per la fase finale di negoziazione.

Dopo che nel novembre 1976 fu presentata dalla neo-istituita Commissione alla Camera dei deputati una prima bozza, nel giugno 1977 il Presidente del Consiglio Andreotti illustrò ai Presidenti dei gruppi parlamentari una seconda bozza, mentre una terza fu presentata nel dicembre 1978 al Senato, il quale approvò una risoluzione che constatava l'esistenza di condizioni per entrare nella fase conclusiva del negoziato.

Nel marzo 1980 si giunse alla redazione di una quinta bozza, presentata ai Presidenti del Consiglio Cossiga e Forlani, mentre nel 1981 il senatore Spadolini istituì una commissione unilaterale di studio per l'approfondimento dei problemi concordatari. Tale commissione dovette essere poi rivitalizzata dal Presidente del Consiglio Fanfani nel 1983, anno in cui venne anche consegnata allo stesso presidente un nuovo testo emerso dagli incontri tra la Delegazione Italiana e quella della Santa Sede.

Tale testo, insieme alle precedenti bozze, servì come base conclusiva di trattativa al Presidente del Consiglio Craxi, il quale presentò preventivamente una nota informativa al Parlamento circa i punti specifici su cui già si era raggiunto un accordo con la delegazione della Santa Sede: iniziò così nel gennaio 1984 il dibattito concludivo che portò il 18 febbraio alla firma dell'accordo di Villa Madama, fra lo stesso Craxi e il Cardinale Segretario di Stato Casaroli.

Tale intesa fu il risultato di un lavoro ultradecennale, costò di 14 articoli e di un protocollo addizionale, parte integrante dell'accordo, recante le migliori precisazioni ai fini dell'esatta applicazione dei Patti Lateranensi del 1929 e delle convenute modificazioni bilaterali.

⁸ Esemplare la formulazione di Emma Bonino, per il gruppo radicale, secondo cui sarebbe esistito un tipo di regolamento separatista, proprio di tutti gli Stati liberali, oppure uno concordatario, pericoloso perché in grado di colpire mortalmente la libertà religiosa. Più articolata fu invece la contrapposizione operata da Raniero La Valle il quale riteneva separatismo anticlericale e concordato confessionista due anacronismi cui si deve sostituire una cosa nuova, sulla scia della tradizione dei migliori Stati democratici.

Il *leader* del PSI Bettino Craxi, primo socialista a capo di un governo nel dopoguerra, non solo concluse un accordo con il Vaticano di Karol Wojtyla (Giovanni Paolo II), stipulò anche la prima Convenzione con una religione diversa da quella cattolica della maggioranza, inaugurando la stagione delle intese con queste confessioni, ponendo i fondamenti normativi per la risoluzione dei problemi di carattere religioso.

Già l'anno successivo all'accordo, la legge 222/1985 trasformò radicalmente il sistema di finanziamento della Chiesa e impostò sulle medesime basi il regime finanziario delle confessioni che avrebbero stipulato intese con lo Stato, fatispecie per cui le trattative erano iniziate da tempo.

Il nuovo Concordato perfezionò quindi il principio di libertà di coscienza e di culto per la religione cattolica e per le altre confessioni ammesse, armonizzò la condizione della Chiesa Cattolica con i principi fondamentali dell'ordinamento e attenuò le gravi divergenze interpretative sull'art. 7 della Costituzione.

Come venne anticipato dalle differenti bozze che aprirono la strada all'Accordo di Villa Madama, tale nuovo atto, che può anche essere considerato come un nuovo Concordato, dichiarò formalmente la fine del confessionismo di Stato, anche se continuò a collocarsi nel sistema dei Patti Lateranensi.

Nell'1984 si sviluppò la figura dello Stato laico che, senza preferenze, non può compiere apprezzamenti in materia religiosa ma che, allo stesso tempo, non può esimersi dallo stabilire relazioni stabili e amichevoli con la Chiesa cattolica, fisicamente e storicamente presente nel territorio e nel tessuto sociale italiano.

Vennero introdotti il principio dell'autonomia tra comunità politica e Chiesa, entrambe a servizio della vocazione personale e sociale delle persone umane, e il principio di cooperazione, che, mentre nel 1929 aveva costituito un implicito fondamento dei rapporti tra le due istituzioni e un intento programmatico segnato da un *actio finium regundorum*, nell'84 diventò metodo che ispirò l'attività e i rapporti di entrambe le istituzioni, i loro reciproci punti di incontro e di interesse⁹.

Il significato esatto del principio di collaborazione sta dunque nell'allontanamento da una sorta di confessionismo statale verso un rinnovato laicismo in cui Stato e Chiesa, liberamente scelta la propria forma organizzativa, possano contribuire allo sviluppo culturale e sociale del cittadino italiano.

Può un Concordato, però, prescindere da una certa forma di confessionismo, inteso non come semplice vincolo morale di adesione, bensì come contratto a prestazioni corrispettive fra Istituzioni che ricevono reciprocamente una utilità? A queste domande crediamo di dover rispondere specificando che, con l'accordo del 1984, non è morto il confessionismo di Stato ma è nata una sorta di mezza via italiana che, fondata su una larga base popolare della realtà sociale, sanziona il decesso di un modello statale, considerato come potere decisionale unitario e centrale, indice e strumento di cattolicità ufficiale, e prende atto di una realtà di fatto profondamente innovata. Negli ultimi

⁹ Art. 1 legge 25 marzo 1985, n. 121, "La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti ed alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese".

vent'anni la caduta della pratica religiosa, la nuova e variegata geografia religiosa del paese, gli effetti della libera circolazione imposta dell'Unione Europea, le cui normative incidono direttamente sui diritti fondamentali, e, soprattutto, le esigenze di integrare le minoranze provenienti dalle migrazioni o i rifugiati hanno reso impellente reimpostare il sistema concordatario in maniera differente da come era stato percepito dai costituenti.

Introducendo una certa gradualità nel concetto di confessionismo, ora connotato da un rapporto di collaborazione ma precedentemente inteso in modo assoluto, in quanto operativo a tutti i livelli, viene favorita, oltre alla garanzia della libertà di espressione individuale di tutti i cittadini, anche una maggiore libertà per la Chiesa stessa.

Se si considera che la Chiesa assume politicamente un'importante funzione di tutela dei sentimenti religiosi della gran parte della popolazione e, pure nei momenti di crisi internazionale, detiene un ruolo chiave che non può essere ignorato, la svolta del 1984 sembra dare ragione a quelle aree di ispirazione cattolica che, già nei dibattiti dei decenni precedenti, mettevano in rilievo come la sopravvivenza di una sorta di confessionismo concordatario costituisse un freno per la sua libertà di azione per la Chiesa. Quest'ultima, non più percepita come concorrente per i poteri statali, si spinge fino ad intervenire autonomamente anche nei temi sociali più scottanti, rivolgendosi alla comunità internazionale con una propria dottrina sociale e divenendo oggi soggetto di *Governance* e portatrice di interessi.

Ancora una volta, il Concordato ha registrato in questo senso un cambiamento avvenuto nella nozione di Stato, cinghia di trasmissione di vari, numerosi, eterogenei e talora contrastanti centri di potere, laico anche perché mutato e quindi divenuto di carattere secondario per la Chiesa, solido soggetto istituzionale le cui prerogative permangono ora in misura compatibile con il quadro costituzionale e i precetti internazionali, quelli comunitari e quelli della Convenzione Europea dei diritti dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

- Encyclopédia del diritto*, alla voce "Confessionismo", D'Avack, Vol. VIII, Milano, 1961; Francesco Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, Il Mulino, Bologna, 1974; F. Finocchiaro, in *Commentario della Costituzione*, articoli 1-12, *Principi fondamentali*, Bologna, 1975; Dennis Mack Smith, *Storia d'Italia*, Laterza, Bari, 1975; Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia. Dall'unificazione agli anni settanta*, Einaudi, Torino, 1977; Claudio Cardia, *La riforma del Concordato*, Einaudi, Torino, 1980; Anna Caroleo, *I rapporti con la Chiesa*, in *Il fascismo. Politica e vita sociale*, Ed. Teti, Milano, 1980; Giovanni Spadolini, *L'Italia dei laici. Lotta politica e cultura dal 1925 al 1980*, Le Monnier, Firenze, 1980; Pietro Gismondi, *Le modificazioni del Concordato Lateranense*, da AA.VV., *Nuovi accordi fra Stato e Confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1985; Giuseppe Leziroli, *Fine di un confessionismo*, da AA.VV., *Nuovi accordi fra Stato e Confessioni religiose*, Giuffrè, Milano, 1985; L. Ferrari, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia*, Ed. Einaudi, Torino, 1986; *Dall'accordo del 1984 al disegno di legge sulla libertà religiosa*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma, 2000.

DISENSIUNI ÎNTRE CONDUCEREA GRUPULUI ETNIC GERMAN ȘI BISERICA EVANGHELICĂ DIN TRANSILVANIA ÎN PERIOADA 1940 - 1944

OTTMAR TRAŞCĂ

(Institutul de Istorie "George Barjă" Cluj-Napoca)

În perioada septembrie 1940 – august 1944 minoritatea germană din România a beneficiat în mod încontestabil de un statut privilegiat comparativ cu celelalte minorități din cadrul statului român, situație rezultată îndeosebi în urma modificărilor intervenite pe plan intern și internațional. Declanșarea celui de – al doilea război mondial și instaurarea hegemoniei germane pe continentul european au determinat cercurile politice și militare din București să acorde o atenție sporită interesului în continuu creștere manifestat de conducerea celui de – al treilea Reich față de situația etnicilor germani de pe teritoriul altor state. Primele măsuri concrete întreprinse de Berlin în direcția „reglementării” statutului minorității germane din România au survenit în vara anului 1940, în contextul politicii de apropiere față de Germania național - socialistă inițiată de factorii de decizie din București. Astfel, concomitent cu anunțarea arbitrajului din 30 august 1940 prin care România era nevoită să cedeze Ungariei partea de nord a Transilvaniei¹, ministrul de externe german Joachim von Ribbentrop impunea delegaților români și maghiari aflați în fosta capitală austriacă semnarea unor protocoale referitoare la situația juridică a minorității germane de pe teritoriul celor două state. Potrivit prevederilor documentului semnat cu România, autoritățile române își luau angajamentul de a trata „egali în toate privințele” pe membrii Grupului Etnic German și de a asigura acesteia posibilitatea menținerii și dezvoltării caracterului ei german, potrivit hotărârile adoptate la Alba – Iulia în 1918.²

Aplicarea prevederilor protocolului semnat la Viena avea să fie facilitată de evenimentele consumate în viața politică internă, în luna septembrie 1940 și a intrării ireversibile a României în sfera de influență germană. Abdicarea regelui Carol al II-lea și preluarea puterii de către generalul Ion Antonescu, instaurarea regimului național – legionar, respectiv aprofundarea în perioada imediat următoare a colaborării pe tutrâm politic economic și militar dintre România și Germania național – socialistă au constituit premisele necesare largirii și consolidării statutului privilegiat al minorității germane și subordonării acesteia intereselor Berlinului.

¹ Vezi pe larg Aurică Simion, *Dictatul de la Viena*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, 1996, *passim*; L. Balogh Béni, A magyar-román kapcsolatok 1939-1940-ben es a második békés döntés, Csíkszereda, 2002, *passim*.

² Vezi textual protocolul în *Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918 – 1945, Serie D: 1937 – 1945, Band X Die Kriegsjahre, Dritter Band 23. Jun bis 31. August 1940*, Frankfurt am Main, 1963, doc. nr. 413, p. 484. (În continuare se va cita *A.D.A.P.*)

O primă consecință a evenimentelor enumerate anterior, în ce privește statutul etnicilor germani din România, I – a reprezentat înlăturarea de la conducere a vechilor lideri – considerați „moderați” de către Berlin - și înlocuirea acestora cu persoane radicale, obediente, dispuse să dea curs necondiționat dispozițiilor primite din Reich. La 27 septembrie 1940 Obergruppenführerul SS Werner Lorenz, șeful aşa – numitului departament *Volksdeutsche Mittelstelle - VoMi* (*Oficiul Central pentru Etnici Germani*) din cadrul SS, sosea la Brașov, unde, împreună cu consulul general german Wilhelm Rodde, a convocat pe Wolfram Bruckner, Andreas Schmidt și alți funcționari, cărora le – a adus la cunoștință faptul că în viața etnicilor germani din România începea o nouă eră ce necesita efectuarea unor schimbări radicale la nivelul personalului din structurile de conducere. Astfel că în fruntea Grupului Etnic German din România a fost numit, în calitate de *Volksgruppenführer*, Andreas Schmidt.³ Acesta din urmă, originar din Transilvania, era un Tânăr de 28 ani, fără experiență politică necesară îndeplinirii unei asemenea funcții, în schimb el beneficia de alte „atuuri”, respectiv fusese educat la Berlin în spirit național – socialist și dispunea de relații importante în cadrul conducerii SS, datorită faptului că era logodit la acea dată cu fiica Obergruppenführerului SS Gottlob Berger, șeful direcției principale S.S. („*Chef des S.S. Hauptamtes*”) și unul din apropiații temutului Reichsführer S.S. Heinrich Himmler.

Numirea lui Andreas Schmidt – noul lider fiind caracterizat sugestiv de Heinz Höhne drept „ultranazist, prototipul Tânărului fanatic, îmbătat de cultul lui Hitler”⁴ – în fruntea Grupului Etnic German a creat consternare în rîndul populației germane din România și a fost primită cu răceală de personalitățile marcante din vechea conducere politică, economică și culturală a minorității germane.⁵ Sub conducerea sa, Grupul Etnic German din România s-a transformat în perioada 1940-1944, într-un exponent al politiciei Berlinului în acest spațiu. După cum relevă istoricul Martin Broszat, Andreas Schmidt considera că „rolul său de conducător al Grupului Etnic German din România nu se limita numai la a face această (organizație – n.n.) utilă Reichului, din punct de vedere politic, ideologic și militar, ci considera că – prin relațiile sale personale cu conducătorii S.S. – sarcina sa era, în fond, aceea de a fi un supraveghetor al Führerului în România”⁶. Este de la sine înțeles faptul că procesul de „aliniere” al Grupului Etnic

³ Vasile Ciobanu, *Contribuții la cunoașterea istoriei sașilor transilvăneni 1918 – 1944*, Sibiu, 2001, p. 237; Johann Böhm, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 – 1944*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien, 2003, p. 48.

⁴ Cf. Heinz Höhne, *Der Orden unter dem Totenkopf. Die Geschichte der S.S.*, München, 1984, p. 425.

⁵ Vezi în acest sens Johann Böhm, *Das Nationalsozialistische Deutschland und die Deutsche Volksgruppe in Rumänien 1936 – 1944. Das Verhältnis der Deutschen Volksgruppe zum Dritten Reich und zum rumänischen Staat sowie der interne Widerspruch zwischen den politischen Gruppen*, Frankfurt am Main – Bern – New York, 1985, p. 123 și urm.; Vasile Ciobanu, op.cit., p. 238; Vezi de asemenea Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes Berlin, Büro des Staatssekretärs, Rumänien, Band 15, R 29711, E. 187415 – 187420. Bericht Nr. 13 / 44 geh. des deutschen Konsulats Kronstadt vom 03.04.1944 betreffend Volksgruppenführer Andreas Schmidt, gez. Rodde. (În continuare se va cita P.A.A.A.B.)

⁶ Martin Broszat, *Deutschland – Ungarn – Rumänien. Entwicklung und Grundfaktoren nationalsozialistischer Hegemonie und Bündnispolitik 1938-1941*. In: „Historische Zeitschrift”, München, Band 206, Februar 1968, p. 94-95.

German din România - în conformitate cu modelul național - socialist - demarat de Andreas Schmidt și echipa sa de conducere la scurt timp după preluarea puterii și tendințele de transformare ale acestei organizații în intervalul de timp septembrie 1940 - august 1944 intr - un veritabil „stat în stat”, au avut repercusiuni negative nu numai asupra destinului minorității germane din România în cursul și, îndeosebi, după încheierea celui de - al doilea război mondial, evoluțiile menționate anterior au condus de asemenea și la o înrăutățire accentuată a raporturilor cu statul și autoritățile române, relații ce aveau să fie permanent tensionate.

Procesul de „aliniere” (*Gleichschaltung*) a debutat în toamna anului 1940 prin reorganizarea structurilor de conducere ale minorității germane și copierea modelului politic, economic și cultural existent în Germania, în urma dispozițiilor primite direct de la Berlin prin intermediul *Volksdeutsche Mittelstelle*.⁷ Astfel, la 9 noiembrie 1940 - dată la care în Reich era aniversat cu mare fast puciul nazist eşuat din anul 1923 - Andreas Schmidt înființa la Mediaș, în cadrul unei adunări festive la care au luat parte consulul german Wilhelm Rodde precum și alte oficialități ale NSDAP și Wehrmacht, *Partidul Muncitoresc Național Socialist German al Grupului Etnic German din România* (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei der Deutschen Volksgruppe in Rumänien*).⁸ Partidul nou creat înlocuia în fapt formațiunea politică ce reprezentase până la acea dată interesele aripii radicale național - socialiste a minorității germane, respectiv *Frontul Muncii Naționale* (*Nationale Arbeitsfront*), considerându - se că în cadrul acesta se infiltraseră inclusiv elemente a căror atitudine față de mișcarea național - socialistă era cel puțin indoiehnă.⁹ Legat de acest eveniment se cuvine a fi remarcat faptul că apariția noii structuri politice de natură nazistă a etnicilor germani contravenea prevederilor legislației românești aflată în vigoare la data respectivă, întrucât nu existau legile ce ar fi permis o asemenea inițiativă din partea liderilor minorității germane din România. Situația paradoxală avea să fie reglementată la scurt timp, în urma intervenției directe a conducerii G.E.G. pe lângă autoritățile române,¹⁰

⁷ Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 238.

⁸ Pentru contextual intern și internațional al înființării *NSDAP der DVR*, vezi îndeosebi Johann Böhm, *Das Nationalsozialistische Deutschland und die Deutsche Volksgruppe in Rumänien 1936 - 1944*, p. 123 - 127; Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 238 - 239. Pentru atitudinea forțelor decizionale germane față de acest eveniment, a se vedea Arhivele Naționale Istorice Centrale București, colecția Microfilme S.U.A., rola 268, c. 264782 - 264783. Aufzeichnung über die Gründung der NSDAP der DVR vom 10.11.1940, gez. Hügel; c. 264778 - 264779. Note betreffend die Gründung der NSDAP der DVR vom 12.11.1940, gez. Picot; c. 264781. Aufzeichnung über die Gründung der NSDAP der DVR vom 12.11.1940, gez. Rademacher; c. 264790. Aktenvermerk betreffend die Gründung der Volksgruppe der NSDAP in Rumänien vom 7.12.1940 (în continuare se va cita A.N.I.C.).

⁹ „Din considerente tactice - se arată într-o notă a VoMi din 12.11.1940 - în cursul disensanilor interne din Grupul Etnic German din România, au intrat în cadrul Frontului Muncii Naționale un mare număr de elemente a căror atitudine față de național - socialism trebuie considerată a fi indoiehnă.” Cf. A.N.I.C., colecția Microfilme S.U.A., rola 268, c. 264785. Schreiben der Volksdeutschen Mittelstelle an das Auswärtiges Amt vom 12.11.1940 betreffend die deutsche Volksgruppe in Rumänien, gez. Rimann.

¹⁰ A.N.I.C., colecția Microfilme S.U.A., rola 304, c. 443309. Notiz vom 21.11.1940, für den Herrn Staatssekretär betreffend Gesprächsthemen mit General Antonescu seitens der Kulturbteilung, gez. Twardowski.

intervenție în urma căreia la 21 noiembrie 1940, era publicat decretul-lege nr. 3884¹¹, ce autoriza constituirea Grupului Etnic German. Potrivit prevederilor decretului, Grupului Etnic German i se acordau prerogative extinse; prin declararea acestei organizații, „persoană juridică română de drept public”, ce avea dreptul de a lua decizii obligatorii – sub rezerva aprobării Conducătorului statului român – pentru membrii săi, fără ca statul să fie în măsură să îndrume și să controleze activitatea G.E.G.. Decretul stipula, de asemenea, că N.S.D.A.P. al G.E.G. era „reprezentantul voinei naționale” al G.E.G., acest partid fiind de altfel singura formațiune politică din România – cu excepția Mișcării Legionare în perioada septembrie 1940 – ianuarie 1941 – a cărei activitate a fost autorizată în cursul existenței regimului antonescian. Pe lângă faptul că decretul a creat baza juridică în vederea funcționării legale a G.E.G., acest act normativ a oferit conducerii minorității germane, în spatele lui Andreas Schmidt și echipei sale de conducere, părghiiile necesare organizării G.E.G. după model nazist, subordonării lui Berlinului și a înălțurării adversarilor leadershipului nazist. Așa cum era de așteptat, evoluțiile arătate anterior aveau să genereze în perioada următoare reacții adverse – mai mult sau mai puțin fățișe – nu numai din partea autorităților române, ci, îndeosebi, din partea unor instituții și personalități ale minorității germane, în primul rând din partea bisericilor evanghelici și catolici, respectiv a clerului.

Este indiscutabil faptul că Biserica a reprezentat de – a lungul timpului o instituție care a influențat într-o manieră determinantă viața națională a etnicilor germani din România. În pofida schimbărilor de natură politică intervenite în decursul istoriei, ce au afectat mai mult sau mai puțin situația minorității germane, Biserica a continuat să – și îndeplinească cu succes menirea sa tradițională, de natură spirituală dar și cea culturală, afirmându-se în același timp drept un factor de coeziune și stabilitate în cadrul vieții comunității germane din România. După cucerirea puterii politice de către naziști în Germania, fapt ce a dus la răspândirea pe scară largă a ideologiei național-socialiste și în cadrul cetățenilor români de naționalitate germană, personalitățile marcante ale conducerii Bisericii evanghelice din Transilvania, în frunte cu episcopul Viktor Glondys, conștiente de mesajul profund antireligios propagat de național-socialism și de opoziția ireconciliabilă existentă între creștinism și această ideologie, s-au situat pe o poziție de respingere totală față de *Mișcarea de reinnoire națională a germanilor din România – Nationale Erneuerungsbewegung der Deutschen in Rumänien*, de inspirație nazistă condusă de Fritz Fabritius, apreciind în mod corect că, mai devreme sau mai târziu, național-socialismul va influența negativ situația întregii comunități germane din România. Dacă inițial „mișcarea de reinnoire”, în dorință să de a cîștiga cât mai mulți adepti în rândul etnicilor germani, a adoptat o atitudine „binevoitoare” față de Biserica evanghelică, situația avea să ia o turură îngrijorătoare în a doua parte a deceniului patru, ca urmare a creșterii continue a numărului de aderenți al acestei mișcări, precum și a afirmării sale accentuate după anul 1935 ca o nouă formă de „religie”, ce propovăduia credința în propria rasă, glorificarea națiunii

¹¹ Monitorul Oficial nr. 275 din 21 noiembrie 1940.

germane respectiv cultul Führerului.¹² Episcopul Viktor Glondys s-a opus ferm acestor evoluții – de exemplu prin interdicția dată clerului evanghelic de a se implica politic activ în cadrul mișcării conduse de Fritz Fabritius – depunând de asemenea eforturi considerabile în vederea menținerii autonomiei școlilor confesionale și a bisericii evanghelice. Datorită atitudinii sale de respingere față de „mișcarea de reinnoire”, precum și a măsurilor luate la inițiativa să în vederea menținerii bisericii evanghelice din Transilvania și a conducerii ei în afara influenței ideologiei național-socialiste, relațiile cu gruparea nazistă condusă de Fritz Fabritius au cunoscut o înrăutățire continuă și iremediabilă.¹³ Poziția episcopului Viktor Glondys a fost subminată, de asemenea, și de faptul că – în pofida atitudinii sale ferme – anumite personalități ale clerului evanghelic, ca de exemplu vicarul episcopal Friedrich Müller sau viitorul episcop Wilhelm Staedel¹⁴, au aderat la „mișcarea de reinnoire”, determinând prin aceasta o diminuare considerabilă a unității și solidarității clerului evanghelic în fața tendințelor dominatoare și de subordonare ale Bisericii manifestate de adeptii curentului național-socialist.¹⁵

Situată bisericii evanghelice și a episcopului Viktor Glondys avea să cunoască o înrăutățire dramatică în toamna anului 1940, prin numirea lui Andreas Schmidt în fruntea Grupului Etnic German din România. La scurt timp după preluarea puterii, noua echipă de conducere, ce și-a fixat ca obiectiv transformarea radicală G.E.G. și a instituțiilor sale în conformitate cu modelul nazist, a decis înlăturarea principalului obstacol plasat în calea subordonării și „alinierii” bisericii evanghelice, respectiv a episcopului Viktor Glondys. Episcopul a încercat să reziste atacului declanșat la adresa sa de Andreas Schmidt, dar fără succes. Potrivit unui raport înaintat de consulatul maghiar din Brașov ministerului de externe din Budapesta la data de 31 decembrie 1940, episcopul Viktor Glondys – aflat în Reich în momentul numirii lui Andreas Schmidt în fruntea G.E.G. – pe deplin conștient de semnificația și urmările schimbării conducerii minorității germane din România, ar fi intervenit chiar la Hitler pentru a-l convinge pe acesta să renunțe la „introducerea exagerată a principiilor național-socialiste în cadrul sașilor din Transilvania, fapt ce ar putea conduce la dinamitarea

¹² Vezi pe larg evoluția conflictului ce a opus Biserica evanghelică mișcării de reinnoire condusă de Fritz Fabritius în Johann Böhm, *Die Deutschen in Rumänien und das Dritte Reich 1933 – 1940*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, 1999, p. 265 și următoarele; Idem, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 – 1944*, p. 107 – 109.

¹³ *Die Rumänendeutschen zwischen Demokratie und Diktatur. Der politische Nachlass von Hans Otto Roth 1919 – 1951*, herausgegeben von Klaus Popa, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien, 2003, documentul nr. 270, p. 491 – 494. Schreiben Bischofs Glondys an Hans Otto Roth vom 02.08.1934; documentul nr. 271, p. 494 – 496. Schreiben Hans Otto Roths an Bischof Glondys vom 02.08.1934.

¹⁴ Datorită implicării sale politice în cadrul „mișcării de reinnoire”, Wilhelm Staedel a fost înălțat în anul 1938 din funcția de preot în comuna Șomartin din județul Brașov, tocmai în urma intervenției episcopalui Viktor Glondys.

¹⁵ Vezi în acest sens Johann Böhm, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 – 1944*, p. 109.

bisericii evanghelice, ce conservase pămă la acea dată identitatea sașilor din România.¹⁶ Cert este că, în cazul în care a existat o asemenea intervenție, ea a rămas fără rezultat, astfel că la scurt timp după reîntoarcerea sa în țară, mai precis în primele zile ale lunii decembrie 1940, Andreas Schmidt a solicitat în termeni ultimativi demisia episcopului Viktor Glondys, motivând cererea sa prin faptul că între conducerea G.E.G. și episcop „colaborarea era imposibilă”¹⁷. Episcopul Glondys a încercat o ultimă rezistență, dar în fața întransigenței manifestată de Andreas Schmidt precum și a amenințărilor proferate de acesta la adresa sa¹⁸ a fost nevoit să cedeze și să – și prezinte demisia la data de 16 decembrie 1940, demisie motivată oficial de starea sa de sănătate precară.¹⁹

În disputa dintre Biserica evangelică și Andreas Schmidt, îndepărtarea episcopului Viktor Glondys a reprezentat, fără îndoială, o victorie incontestabilă a curentului radical nazist și un pas decisiv în direcția subordonării totale a bisericii și a depoziștilor atribuțiilor sale de către conducerea G.E.G.. De asemenea, maniera în care episcopul a fost obligat să demisioneze – prin uzitarea sănătății și a amenințărilor – a indicat elocvent faptul că noua echipă de conducere a minorității germane era decisă să folosească orice mijloc aflat la îndemână în vederea atingerii obiectivelor sale și a înălțării potențialilor adversari. În locul episcopului demisionat, la 16 februarie 1941 a fost ales episcop preotul Wilhelm Staedel²⁰, considerat de diplomații străini acreditati în România drept „luptător și adept în proporție de 100 % al național – socialismului”²¹,

¹⁶ Magyar Országos Levéltár, Külügyministerium, K 63 – 260 csonó – 1940 - 27 / 4 térel, 88 res.pol. (Arhivele Naționale Maghiare, Ministerul de Externe, K 63 – pachetul 260 – 1940 – tema 27 / 4, 88 res. pol. Raportul nr 16. pol din 31.12.1940 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Csopey. (În continuare se va cita M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4)

¹⁷ D. Dr. Viktor Glondys, *Tagebuch. Aufzeichnungen von 1933 bis 1949*, herausgegeben von Johann Böhm und Dieter Brueg, bearbeitet von Johann Böhm, Dinklage, 1997, p. 330. Înscrierea din 06.12.1940.

¹⁸ *Ibidem*, p. 331 – 334. Înscrierile din 11.12.1940, 12.12.1940, și 13.12.1940.

¹⁹ În raportul din 31 decembrie 1940 al consulatului maghiar din Brașov se arăta că „demisia episcopului Glondys a fost determinată de motive politice”, mai exact de atitudinea sa ostilă față de ideologia național – socialistă. Numirea lui Andreas Schmidt în fruntea G.E.G. I – a determinat pe episcopul Viktor Glondys să considere „înutilă” continuarea confruntării și să opteze în favoarea demisiei. În același raport diplomațul maghiar semnală și acțiunea de defăimare inițiată de adeptii lui Andreas Schmidt care susțineau că demisia episcopului a fost determinată inclusiv de „originea sa evreiască” M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 88 res.pol. Raportul nr 16. pol din 31.12.1940 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Csopey; Vezi de asemenea *Die Rumäniendeutschen zwischen Demokratie und Diktatur. Der politische Nachlass von Hans Otto Roth 1919 – 1951*, documentul nr. 362, p. 612 – 613. Entwurf von Dr. Helmut Wolff für Andreas Rührig vom 11.12.1940: „Vereinbarung zwischen seiner Hochwürden dem Herrn D. Dr. Viktor Glondys, Bischof der ev. Landeskirche A.B. in Rumänien und Andreas Rührig, Stabsführer der Deutschen Volksgruppe in Rumänien, der für den Volksgruppenführer zeichnet”; documentul nr. 366, p. 614 – 615. Protokoll der Sitzung des Landeskonsistoriums der evangelischen Kirche vom 15.12.1940.

²⁰ Din cele 105 voturi exprimate în cadrul ședinței Consistoriului Bisericii evanghelice din Transilvania, preotul Wilhelm Staedel a obținut 60, în timp ce principalul său confrancandidat, vicarul episcopal Friedrich Müller a primit doar 37, ei fiind urmați la mare distanță de preotul Konrad Möckel – 5 voturi, decanul Gustav Göckler și preotul Wilhelm Wagner – 1 vot. Cf. Johann Böhm, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 – 1944*, p. 111. Nota 12; Vezi de asemenea *Kirchlichen Blätter* nr. 7 din 17.02.1941, p. 86.

²¹ M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 1412 res.pol. Raportul nr 16. pol din 20.02.1941 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Csopey.

vechi militant al „mișcării de reinnoire”²² Așa cum era de așteptat, alegerea lui Wilhelm Staedel a fost primită cu entuziasm nedisimulat de către Andreas Schmidt, care mărturisea - la scurt timp după alegeri - consulului maghiar din Brașov, Csopey Dénes, că prin acest eveniment „în existență bisericii săsești începea o nouă epocă și că se încheie disputa culturală desfășurată în ultimii ani între biserică și Volksgruppe”. În cursul aceleiași convorbiri, conducătorul G.E.G., nu a ascuns în fața diplomatului maghiar intenția preluării școlilor confesionale de la biserică evanghelică, ceea ce ar fi permis în opinia sa „asigurarea educării tineretului german într-un spirit corespunzător (a se înțelege național – socialist – n.n.) și a bunăstării materiale a învățătorilor”.²³

Declarațiile lui Andreas Schmidt erau urmate în curând de fapte concrete. Sarcina depoziției Bisericii evanghelice de atribuțiile sale cultural – educative avea să fie mult înlesnită de atitudinea adoptată de noul episcop Wilhelm Staedel care, încă din primele sale luări de poziție, a ținut să sublinieze atașamentul conducerii bisericii evanghelice față de Adolf Hitler și Reich, respectiv necesitatea colaborării cu G.E.G. și a respectării liniei politice trasate de acesta.²⁴ Mai mult, la 31 martie 1941, cu ocazia unei vizite întreprinse în Brașov, la conducerea Grupului Etnic German, Wilhelm Staedel și – a luat în față lui Andreas Schmidt angajamentul de a integra total biserica evanghelică în noul cadru existențial al comunității germane, recunoscând totodată dreptul conducerii G.E.G. de a decide, din punct de vedere politic și cultural, destinul etnicilor germani din România, urmând ca pe viitor biserică să se ocupe exclusiv de misiunea sa spirituală. Aceste angajamente echivalau în opinia consulatului maghiar din Brașov cu „o subordonare totală a bisericii evanghelice, pe linie politică și culturală, conducerii național – socialiste a Volksgruppe”²⁵ Astfel, la începutul lunii mai 1941, conducerea G.E.G. a încheiat un acord cu episcopul Wilhelm Staedel, în urma căreia biserica evanghelică era practic depozitată de prerogativele sale cu privire la educația tineretului german înfișătuită prin intermediul asociațiilor numite *frății și cercuri de surori – Bruder und Schwesternschaften*, fiind suspendată, totodată, inclusiv activitatea asociațiilor evanghelice de femei. Potrivit prevederilor acordului, educarea tineretului german și coordonarea activității asociațiilor feminine revineau din acel moment în sarcina oficiilor corespunzătoare din cadrul G.E.G., așa – numitele organizații *Deutsche Jugend* și *Frauenwerk*, biserică evanghelică având menirea de a se ocupa exclusiv de îngrijirea spirituală a credincioșilor.²⁶

²² Ludwig Binder, Josef Scherer, *Die Bischöfe der Evangelischen Kirche A,B. in Siebenbürgen, II Teil: Die Bischöfe der Jahre 1867 – 1969*, Köln – Wien, 1980, p. 147 – 148, Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 244.

²³ M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 1412 res.pol. Raportul nr 16. pol din 20.02.1941 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Csopey.

²⁴ Johann Böhm, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 – 1944*, p. 114.

²⁵ M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 2412 res.pol. Raportul nr 26. pol din 08.04.1941 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Csopey; Vezi și Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 244.

²⁶ M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 3374 res.pol. Raportul nr 36. pol din 20.05.1941 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Csopey; Vezi și Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 244.

În perioada următoare încheierii acordului prezentat anterior, conducerea G.E.G. și – a îndreptat atenția în direcția realizării unui deziderat mai vechi, respectiv preluarea școlilor confesionale și scoaterea acestora de sub tutela bisericii evanghelice. Andreas Schmidt făcuse public încă din data de 17 noiembrie 1940 faptul că procesul de „aliniere” al școlilor germane fusese încredințat oficialui școlar din cadrul G.E.G., avându – l în frunte pe Nikolaus Hans Hockl, acesta din urmă fiind înlocuit în mai 1941 de către Kaspar Hügel.²⁷ Totuși, preluarea școlilor confesionale și „alinierea” învățământului standardelor naziste în domeniul avea să necesite un interval de timp relativ îndelungat, fapt datorat, pe de o parte atitudinii reticente manifestată de regimul antonescian, pe de altă parte, opoziției întâmpinate de conducerea G.E.G. din partea unor personalități marcante ale minorității germane din România. Frâmmântările și polemicile cauzate în interiorul comunității germane de intenția conducerii G.E.G. au fost sesizate și de autoritățile române. De exemplu, la 24 septembrie 1941, Serviciul Special de Informații condus de Eugen Cristescu informa Președinția Consiliului de Miniștri cu privire la faptul că liderii G.E.G. luaseră decizia suspendării activității instituțiilor sau asociațiilor culturale și sociale ce își desfășurau activitatea sub îndrumarea bisericii evanghelice, școlile confesionale urmând a fi trecute sub controlul G.E.G.²⁸

La 7 noiembrie 1941 era publicat decretul – lege cu privire la organizarea învățământului german din România, prin care oficialul școlar al G.E.G. i se conferea dreptul „de a înființa și de a conduce școli de grad primar și secundar, teoretic și practic și institute de educație germană de orice categorie” (art. 1) și de a elabora programele de învățământ, sub rezerva aprobării lor de către Ministerul Culturii Naționale și al Cultelor.²⁹ În completarea prevederilor decretului – lege prezentat anterior, la 15 februarie 1942 își începea activitatea – în urma unei noi dispoziții a aceluiași minister – Serviciul special al învățământului german din România, condus de către un subdirector și organizat în cadrul Direcției învățământului particular și confesional al ministerului menționat.³⁰ Astfel creat cadrul legislativ, conducerea G.E.G. și – a sporit presiunea exercitată asupra bisericii evanghelice în vederea preluării școlilor confesionale. Procesul de preluare a generat protestele vehemente ale cercurilor opoziției din interiorul bisericii evanghelice, ele explicând atitudinea de opunere față de solicitarea conducerii G.E.G. prin faptul că nu era recomandabil și oportun ca soarta școlilor germane să fie legată de puterea militară a celui de – al III - lea Reich.³¹ Totuși, în urma emiterii actului normativ din 7 noiembrie 1941, Consistoriul bisericii evanghelice a fost nevoit să dea curs în cadrul ședinței din 20 noiembrie 1941 cererii înaintate de conducerea G.E.G., măsură criticată virulent de opoziția din interiorul bisericii, care a considerat că prin această decizie G.E.G. „a săpat mormântul sașilor

²⁷ Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 245.

²⁸ Dorel Bancos, *Social și național în politica guvernului Antonescu*, București, 2000, p. 200 – 201.

²⁹ Monitorul Oficial nr. 266 din 8 noiembrie 1941. Decretul – lege nr. 977.

³⁰ Dorel Bancos, *Social și național în politica guvernului Antonescu*, București, 2000, p. 201.

³¹ Vasile Ciobanu, *op.cit.*, p. 245.

din România".³² Procesul de preluare al școlilor confesionale demarat de Andreas Schmidt și echipa sa de conducere a avut în vedere nu numai școlile aflate în subordinea bisericii evanghelice din Transilvania, ci și instituțiile similare ce își desfășurau activitatea sub tutela bisericii romano - catolice din Banat, în acest ultim caz preluarea școlilor confesionale fiind concretizată prin intermediul acordului încheiat de conducerea G.E.G. cu episcopatul romano - catolic din Timișoara la 16 martie 1942.³³ De asemenea, în urma unor tratative îndelungate purtate cu autoritățile române, G.E.G. a încheiat la începutul anului 1943 o convenție cu Ministerul Culturii Naționale și al Cultelor, care prevedea trecerea sub autoritatea G.E.G. a școlilor de stat cu limba de predare germană. Potrivit convenției, aceste școli urmău să funcționeze în calitate de școli publice, în timp ce G.E.G. se obliga să respecte în cadrul activității educaționale principiile prevăzute de legea organizării învățământului german din România.³⁴ Astfel că la 6 august 1942, chiar înainte de încheierea practică a procesului de preluare a școlilor, Andreas Schmidt putea raporta cu satisfacție forurilor superioare din Berlin trecerea în totalitate sub controlul G.E.G. a școlilor de limbă germană din România, confesionale și de stat, respectiv anihilarea opozitiei la adresa politicii sale manifestate de „cercurile reacționare” în frunte cu vicarul episcopal Friedrich Müller și fostul senator Hans Otto Roth.³⁵ Prin depoziarea bisericii evanghelice – dar și a bisericii catolice – de prerogativele sale în privința actului educațional și trecerea școlilor confesionale și de stat sub controlul său nemijlocit, conducerea G.E.G. a dat o grea lovitură instituțiilor comunității germane, imprimând totodată învățământului în limba germană un caracter național – socialist accentuat, străin de aspirațiile și valorile sistemului educațional tradițional german din România, ce a urmărit în fapt indoctrinarea nazistă și transformarea cetățenilor români de naționalitate germană în elemente de nădejde ale „noii ordini europene”³⁶.

Subordonarea bisericii evanghelice precum și depoziarea ei de principalele sale prerogative de către conducerea G.E.G., au avut ca rezultat – este adevărat și pe fondul propagării într – o manieră alarmantă a ideologiei naziste – apariția în rândurile tineretului german a unui puternic curent antireligios, susținut și încurajat permanent de Andreas Schmidt și acoliții săi, curent ce milita printre altele la renunțarea boțezării

³² M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 7294 pol. / 1941. Notă a Ministerului de Externe maghiar din 01.12.1941, semnată Szentmiklósy.

³³ M.O.L., K63 – 267 – 1942 - 27 / 1. Raportul nr 11, pol din 18.04.1942 al consulatului maghiar din Arad, semnat Lorx. Anexa intitulată „Vereinbarung, welche zwischen den Röm. Kath. Bistum zu Temeschburg und der Deutschen Volksgruppe in Rumänien wegen der deutschen röm. kath. Kirchengemeindeschulen und der kath. deutschen Nationalschulen abgeschlossen wurde vom 16.03.1942, gez. Andreas Schmidt, Dr. Augustin Pacha”.

³⁴ Dorel Bancos, *op.cit.*, p. 201.

³⁵ Bundesarchiv Berlin, NS 19 – Persönlicher Stab des Reichsführers SS / 2859. Halbjahresbericht der Deutschen Volksgruppe in Rumänien vom 06.08.1942, gez. Andreas Schmidt (În continuare se va cita B.B.).

³⁶ Vezi pe larg etapele procesului de nazificare al învățământului german din România în Johann Böhm, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 – 1944*, p.176 – 190; Vezi de asemenea Dorel Bancos, *op.cit.*, p. 201 – 202.

copiii cu preoți, interdicția pentru preoți de a asista la serviciul funerar, respectiv interzicerea venerării lui Isus Christos pe motiv că ar fi fost ...evreu botezat! De exemplu, într-o notă secretă înaintată de S.S.I., Președintele Consiliului de Miniștri la 11 februarie 1942, referitor la frâmantările de ordin religios din interiorul G.E.G., se releva faptul că: „convicțiunea generală răspândită este că mișcarea național-socialistă germană tinde la crearea și răspândirea unei noi religii în care «Vechiul Testament» va fi categoric eliminat, iar Isus Christos, considerat evreu botezat, contestat ca creator al bisericii creștine [...] Tineretul, grupat în majoritatea lui covârșitoare în jurul lui Andreas Schmidt, conducătorul Grupului Etnic German, este adeptul unei religii fără Isus Christos și Vechiul Testament, iar elementele mai în vîrstă, fără a fi grupate în jurul vreunei persoane – dar având ca exponenti principali pe preotul evanghelic Friedrich Müller din Sibiu și Kaspar Muth și Peter Anton din Timișoara - se opun acestei reforme religioase. Opunerea este atât de ordin religios cât și politic.”³⁷ Acest curent antireligios a stârnit îngrijorarea autorităților române, inclusiv a Conducătorului statului, care a solicitat în repetate rânduri legației germane din București sau personal lui Andreas Schmidt adoptarea unor măsuri în vederea curmării acestor manifestări negative, îndreptate împotriva bisericii. Atitudinea mareșalului Ion Antonescu se explică, pe de o parte prin concepțiile sale politice – în cadrul căror biserica era considerată de mareșal o instituție fundamentală, absolut indispensabilă în opera de guvernare și de ridicare a nivelului cultural al cetățeanului român. Pe de altă parte, Conducătorul statului nutrea temerea pe deplin justificată că exemplul oferit de către tineretul german putea fi copiat aidoma de către tineretul român.³⁸ Aceste intervenții au râmas, așa cum era de așteptat, fără rezultate notabile, frâmantările de natură religioasă din interiorul G.E.G. continuând practic până în 23 august 1944, dată ce a însemnat încheierea alianței româno-germane și totodată sfârșitul „erei” Andreas Schmidt.

În încheierea demersului nostru istoriografic credem că se impun câteva observații. Este neîndoilenic faptul că în intervalul de timp septembrie 1940 – august 1944, Biserica evanghelică din Transilvania a traversat una din cele mai dificile perioade din întreaga sa existență. Ca urmare a ascensiunii la putere a exponentilor radicali ai curentului național-socialist în frunte cu Andreas Schmidt, precum și a înlăturării /marginalizării personalităților marcante din conducerea minorității germane

³⁷ A.N.I.C., fond P.C.M. – Cabinet, dosar nr. 115/1941, vol. I, f. 37 – 39. Notă S.S.I. nr. 32703 din 11.02.1942, semnat Eugen Cristescu; Vezi asemenea *Ibidem*, f. 34. Notă a Ministerului Afacerilor Interne din 16.01.1942 cu privire la minoritate; *Ibidem*, vol. II, f. 298 – 300. Raportul Direcției Generale a Poliției Nr. 2056 S/942 din 29.04.1942; *Ibidem*, f. 165 – 167. Raportul S.S.I. Nr. 16251 din 30.05.1942; M.O.L., K63 – 262 – 1942 - 27 / 4, 2327 res.pol Raportul nr 130. pol din 10.04.1942 al consulatului maghiar din Brașov, semnat Szankay.

³⁸ Vezi în acest sens P.A.A.A.B., Büro des Staatssekretärs, Rumänien, R 29703, Band 8 (01.11.1941. – 31.03.1942.), E. 154 633; Telegram Nr. 673 der deutschen Gesandtschaft in Bukarest vom 23.02.1942, gez. Killinger A.N.I.C., fond Microfilme S.U.A., rola 262, c. 154633; A.N.I.C., fond Microfilme S.U.A., rola 306, c. 441592 – 441597. Bericht über die Audienz bei Marschall Antonescu am Freitag, den 22.1.1943, nachmittags, gemeinsam mit Bischof Staedel, gez. Andreas Schmidt; B.B., NS 19 / 2859. Bericht über meine Vorsprache beim Marschall Antonescu und Vizeministerpräsident Mihai Antonescu am 28.03.1944, gez. Andreas Schmidt.

și a bisericii - adversare declarate ale național - socialismului (episcopul Viktor Glondys sau Hans Otto Roth) - și înlocuirea acestora cu persoane obediente (episcopul Wilhelm Staedel), Biserica evanghelică a fost deposedată în totalitate de atribuțiile sale tradiționale în domeniul cultural - educativ. Procesul a fost unul gradual, desfășurat în etape, după modelul aplicat în prealabil în cel de - al III - lea Reich, și a avut ca rezultat transformarea bisericii evanghelice din Transilvania dintr - o instituție fundamentală în prezervarea tradițiilor comunității germane din România, într - o anexă a conducerii naziste a G.E.G. Este adevărat că Andreas Schmidt și episcopul Wilhelm Staedel, principalii artizani ai acestei „transformări”, au trebuit să facă față pe parcurs opozitiei unor cercuri și personalități din cadrul fostei conduceri a minorității germane și a bisericii evanghelice - cele mai mediatizate fiind de departe conflictele cu vicarul episcopal Friedrich Müller³⁹ și Hans Otto Roth⁴⁰ - însă această opozitie nu a fost în măsură să preîntâmpine subjugarea de către G.E.G a bisericii evanghelice, fapt ce s - a repercutat negativ asupra destinului întregii comunități germane în cursul celui de - al doilea și mai cu seamă în perioada posbelică.

ANEXE DOCUMENTARE

MAGYAR KIRÁLYI ALKONZULÁTUS BRASSÓ

Anexa nr. 1

16.Pol.
1940.

Brassó, 1940. decembrie 31. - én

Tárgy: Dr. Glondys⁴¹ nagyszebeni
evangélikus püspök lemondása.

Az erdélyi német népcsoport és a szász evangélikus egyház közötti a kulisszák mögötti harcnak egy fejezete került nyilvánosságra Glondys Viktor nagyszebeni püspök lemondásával.

³⁹ Pentru evoluția conflictului dintre Andreas Schmidt și Wilhelm Staedel, respectiv vicarul episcopal Friedrich Müller, a se consulta Friedrich Müller, *Erinnerungen. Zum Weg der siebenbürgisch - sächsischen Kirche*, herausgegeben von Paul Philipp, Günther H. Tontsch, Georg Weber, Köln - Weimar - Wien, 1995, *passim*; Afirmațiile lui Friedrich Müller cu privire la opozitia sa față de conducerea G.E.G., au fost în marea lor majoritate infirmate de cercetarea temeinică și extrem de documentată întreprinsă de istoricul Johann Böhm. Vezi în acest sens Johann Böhm, *Die Gleichschaltung der Deutschen Volksgruppe in Rumänien und das 'Dritte Reich' 1941 - 1944*, p.138 - 165; A se consulta de asemenea P.A.A.A.B., R 101203 - 101204, Inland II geheim, Akten betreffend Bischofsvikar Friedrich Müller, Bd. 505 - 506, *passim*; M.O.I., K63 - 262 - 1942 - 27 / 4, 837 respol Raportul nr 25, pol din 07.02.1942 al consulatului maghiar din Brăsov, semnat Sztankay.

⁴⁰ Pentru conflictul dintre Hans Otto Roth și Andreas Schmidt vezi *Die Rumäniendeutschen zwischen Demokratie und Diktatur. Der politische Nachlass von Hans Otto Roth 1919 - 1951*, documentul nr. 373, p. 623; documentul nr. 384, p. 630 - 639; documentul nr. 385, p. 639 - 640; documentul nr. 386, p. 640 - 641; documentul nr. 387, p. 641 - 642; documentul nr. 391, p. 644 - 651; documentul nr. 392, p. 651 - 653; documentul nr. 393, p. 653 - 655.

⁴¹ Dr. Viktor Glondys (1882 - 1949), episcopul bisericii evanghelice din Transilvania în perioada 1932 - 1940.

A püspök december 16. – án „egészségi állapotám” hivatalosan bejelentette lemondását az evangélius konszisztoriumnak, amely azt december 21. – én tartott ülésen sajnálattal elfogadta s egyben a lemondás tényéről hivatalos közleményt adott ki.

Glondys lemondásának háttéréről az egyébként is szükszavú szászok köréből nehezen szívárog ki valami. Kétségtelen uzonban, hogy a püspök visszalépéseknek oka politikai okokra vezethető vissza. Ismeretes, hogy Glondys püspök a nemzeti szocializmus fokozottabb terjedése óta óva intette egyházának papjait és tanítóit attól, hogy az erdélyi szász nemzeti szocialista pártban szerepet vállaljanak és nyilatkozatot is kívánt tölük, hogy a pártbeli szerepléséktől tartózkodni fognak.

Glondys helyzete ennek következtében és külföldön akkor, amikor folyó év őszén megalakult a kombatáns romániai népcsoport a 100 %-os nemzeti szocializmus jegyében, megrendült. Glondys Berlinben is járt időközben, hogy magát a Führert is meggyőzze arról, hogy a nemzeti szocializmusnak az erdélyi szászság körében való tulzott bevezetése a szászszágot addig konzerváló evangélius egyház robbantására vezethet. Glondys berlini kísérletei azonban sikertelenek maradtak és Berlin a szász egyház aggályai ellenére a nemzeti szocialista pártrendszer maradékban keresztlívitele mellett döntött.

Ennek hatásai természetesen nem hagyták érintetlenül az evangélius szász egyház kereteit, ugy hogy Glondys az egyházellenes áramlat teljes uralomra kerülésével a további küzdelmet hiábavalónak látva, a visszavonulás mellett döntött.

A tulzó fiatal szászok azt a hirt is terjesztették Glondys lemondásával kapcsolatban, hogy állítólag ő, illetve a felesége részben zsidó származásúak s így ezért kellett visszavonulnia. Ez azonban a valóságnak nem felel meg és csak a párt által terjesztett hír a köztisztelésben és közszerezetben álló püspök compromittálása céljából.

Csópey⁴² s.k.
m. kir. alkonzul

Bukarestnek megküldetett.

Nagyméltoságu

Dr. Gróf T E L E K I P Á L⁴³ Urmak
a m. kir. külügyminiszterium ideiglenes vezetésével
megbizott m. kir. miniszterelnök

B U D A P E S T .

Sursă: M.O.L., K63 - 260 - 1940 - 27 / 4, 88 res.pol

⁴² Csópey Dénes, diplomat de carieră. În perioada octombrie 1940 – mai 1941 a deținut funcția de consul maghiar la Brașov.

⁴³ Conte Teleki Pál (1879 – 1941), geograf și om politic. Președinte al Consiliului de Miniștri maghiar între anii 1939 – 1941. Din data de 21 decembrie 1940 până la 4 februarie 1941, ministru de externe ad – interim ca urmare a imbolnăvirii și ulterior morții contelui Csíky István, titularul acestui minister.

Anexa nr.2

**MAGYAR KIRÁLYI ALKONZULÁTUS
BRASSÓ**

17.Pol.
1940.

Brassó, 1940. decembrie 31. - én

Tárgy: A szász evangélius egyház
ellenére a német népcsoport
vezetőségével.

Karácsony után felkerestem a brassói evangélius egyházközség lelkészét, dr. Möckel – t.⁴⁴ a szász „nagy” papot, hogy nála udvariassági bemutatkozó látogatást tegyek.

Nem akartam beszélgetésünket a szász egyháznak a párttal való viszonyára terelni, ezért egy ideig semleges témakról beszélgettünk, később azonban maga dr. Möckel érintette meg ezt a kényes témaát és szokatlan összinteséggel tárta fel egyháznak nehézségeit.

Azzal kezdte, hogy bizonyára tudomásom van azokról a nehézségekről, amelyek az evangélius egyház és a Volksgruppe vezetősége között felmerültek. A népcsoport ujjászervezése óta szakadatlan küzdelemben állnak a párttal, mert a párt németországi mintára ugy az iskolafüggetlenséget, mint az egész ifjúsági nevelés kérdését ki akarja vonni és részben már ki is vonta az egyház kezéből. Az egyházi iskolák ugyanis a Volksgruppe irányítása alá kerülnek, mert a fenntartásukra szolgáló iskolaadót jövőben a Volksgruppe fogja kapni és így az egyház helyett a Volksgruppe lesz az iskolafenntartó. Ugyancsak kikerül az ifjúság nevelése is az egyház kezéből, mert minden ifjúsági életmegnyilvánulás a D.J. /Deutsche Jugend/ irányítása alá kerül. Az egyház ezzel szemben természetesen védekezik és igyekszik pozícióját tartani, azonban egyre kevesebb sikkerrel. A párt ifjúsági folyóirataiban ma nyílt lázítás folyik az evangélius egyház minden befolyásá ellen és elkövethető a demoralizáló hatása azoknak a cikkeknek, amelyek az ifjúságot „az egyház igája alól” fel akarják szabadítani.

Dr. Möckel igen rövidlátónak bályegezte a Volksgruppe egyházzellenes politikáját, mert aki az erdélyi viszonyokat egy kicsit is ismeri, tudja azt, hogy voltaképen a szász egyház a legnemesebb értelemben vett nemzeti missziót teljesített évszázadokon keresztül és hogy ma erdélyi szász öntudatról egyáltalán beszélni lehet, az a szász evangélius egyháznak köszönhető, mert a szász nép és a szász egyház egy és azonos fogalom voltak.

Azok a kísérletek, hogy Berlint meggyőzzék ennek az egyházzellenes irányzatnak a szászságra való katasztrófális hatásáról, nem vezettek eredményre, jól lehet váltig hangsúlyozni, hogy a birodalom határaitól messze eső német szigetek konzerválása és fenntartása csak az egyház közreműködésével és nem pedig anélkül lesz biztosítható.

Ma összes intézményeket bomlasztani kezdik, úgy, hogy a teljes bizonytalanság állapotában vannak a tekintetben, hogy a jövőben mi marad a kezükön és mi nem. Befejezőül igen szerencsétlennek bályegezte ezt a tulzott nacionalizmustól fürtött egyházzellenes politikát, amit ma a német csapatok itteni jelenlétének mámorító hatása alatt meg lehet ugyan csinálni, de mi lesz, ha egyszer a német csapatok innen elmennek? Homályosan célzott arra, hogy a német

⁴⁴ Dr Konrad Möckel, preot evangelic în Brașov.

hadserg egyszer innen el fog menni, a nemzeti szocialista mindenhatóság pedig egy pillanatban megszünt és akkor mint egyedüli szervezőnek, ismét csak az egyháznak kell kezébe venni a szász népet, hogy megvédelmezze azt az államhatalommal szemben. De hogyan lesz erre képes, ha intézményeit és szervezeteit most szétbomlasztják?

Dr. Möckel súlyos aggodalomtól telt szavai igen figyelemre méltók, és az általa vázolt kép jellemző a szász evangéliikus egyház jelenlegi feldült állapotára.

Csópey s.k.
m. kir. alkonzul

Bukarestnek megküldetett.

Nagyméltoságu

Dr. Gróf T E L E K I P Á L Umnak
a m. kir. külügyminiszterium ideiglenes vezetésével
megbizott m. kir. miniszterelnök

BUDAPEST.

Sursă: M.O.L., K63 - 260 - 1940 - 27 / 4, 89 res.pol

Anexa nr. 3

MAGYAR KIRÁLYI KONZULÁTUS
BRASSÓ

Brassó, 1941. február 20. - án

16.Pol.
1941.

Tárgy: Wilhelm Staedel⁴⁵ nagyszebeni
evangéliikus püspökké
választása.

1 melléklet.

Dr. Glondys Viktor lemondásával megfirult nagyszebeni evangéliikus püspöki székre folyó évi február hó 16. – án tartották meg Nagyszebenben a püspökválasztást, amelynek eredményeként, 105 leadott elektori szavazat közül 60 szavazattal Wilhelm Staedel lelkész választották püspökké Müller püspöki vikárius, nagyszebeni városi lelkésszel szemben.

⁴⁵ Wilhelm Staedel (1890 – 1971), preot evanghelic, episcop al bisericii evanghelice din Transilvania între anii 1941 – 1944. Adept al național – socialismului și membru al „mișcării de reinnoire”.

Az új püspök a nemzeti szocializmus szísszájákos hive és harcosa, akit politikai tevékenysége miatt a volt püspök 3 ével korábban fegyelmi uton megfosztott brassói – mártonhegyi lelkészeti tisztiétől, úgy hogy Staedel az utóbbi időben nem fejtett ki lelkészeti tevékenységet, hanem a nagyszebeni Landeskultúramt – hoz volt beosztva.

Megválasztása az Andreas Schmidt⁴⁶ által vezetett Volksgruppe győzelmet jelenti a szász evangélius egyházzal szemben, amely új püspökénel vezetése alatt a saját keretén belül is végre fogja hajtani a nemzeti szocializmusra való átállást.

Az új püspök bennfutatkozó beszédének első mondatában már megemlékezett a Führerről és a továbbiakban a Volksgruppe – val való együttműködés mellett foglalt állást. A beszédről a Kronstädter Zeitung február 21-i kiadásában megjelent szövegét tisztelettel csatolom.

Staedel megválasztása és ezzel a nemzeti szocializmusnak a szász egyházban való uralomra jutása a konzervativebb hajlamú városi elektorok szavazatával szemben, a vidéki papok és világi elektorok szavazatának tulajdonitható. A brassói egyházközség például Staedelt nem is jelölte a párt nyomásá ellenére a prezentálható három jelölt között.

A püspökválasztásról beszélgettem Andreas Schmidt – tel, aki természetesen nagy megelégedéssel fogadta az eredményt és hozzáfüzte, hogy reméli, hogy ezzel új korszak kezdődik a szász egyház életében és befejeződik az a több év óta folyó kulturális, amely az egyház és a Volksgruppe között dult. A folyó tanév befejezével átveszik a Volksgruppe kezelésébe az egyházi iskolákat és így biztosítva lesz az ifjúság megfelelő szellemben való nevelése és a tanítóság anyagi jólléte. Ennek részletei iránt érdeklődve Andreas Schmidt közölte, hogy ez uton quasi államosítják az egyházi iskolákat „nur sie werden keine rumänische staatliche Schulen sein”. Mire tréfásan megjegyeztem, hogy „also sie werden überstaatliche sein.” Erre nagyon nevetett és helyeselt.

Csópey s.k.
m. kir. konzul

Bukarestnek megküldetett.

Nagyméltoságu

Dr. BÁRDOSSY LÁSZLÓ Urmak
m. kir. külügyminiszter

BUDAPEST.

Sursă: M.O.L., K63 - 260 - 1940 - 27 / 4, 1412 res.pol

⁴⁶ Andreas Schmidt (1912 – 1948). Conducătorul Grupului Etnic German din România în perioada septembrie 1940 – august 1944. Principalul artizan al transforțării G.E.G. într-un instrument al politiciei promovate de Reich în acest spațiu.

Anexa nr. 4

MAGYAR KIRÁLYI KONZULÁTUS Brassó, 1941. május 20. - án
BRASSÓ

36.Pol.
1941.

Tárgy: A szász evangélikus egyház
ifjúsági és nőegyleteinek
feloszlata.

Kapcsolatos: 16/Pol. – 1941. számu
jelentéssel.

A Német Népcsoport vezére a nagyszebeni szász evangélikus püspökkal megállapodást kötött, amelynek értelmében az evangélikus konszisztorium felhívja az összes ifjúsági egyesületeket, hogy tevékenységüket szüntessék be, mert ezeknek az egyesületeknek feladatait a jövőben, a tisztán egyházi gondozás kivételével, a Német Népcsoport D.J. /: Deutsche Jugend/ szervezete veszi át. A nőegyesületek hasonlóként tevékenységüket beszüntetik és azt az egyházi gondozás kivételével, a párt NSV. szerve, a Frauenwerk és a párt iskolatügyi hivatala veszik át.

Az egyesületek vagyonának hovafordításáról egy bizottság dönt esetről – esetre.

Az említett megállapodáshoz hasonló megegyezés létesült a Német Népcsoport vezére és Pacha temesvári római katolikus püspök között is és ezzel az egyházi iskola után, amint az várható volt, az ifjúsági iskolánkivüli nevelés is kikerült az egyház kezéből.

Csópey s.k.
m.kir. konzul

Megkapja: M. Kir. Követség
Bukarest.

Nagyméltoságu

bárdosi B Á R D O S S Y L Á S Z L Ó⁴⁷ Umak
m. kir. titkos tanácsos, a m. kir. külügyminiszterium vezetésével
megbizott m. kir. miniszterelnök

B U D A P E S T .

Sursă: M.O.L., K63 – 260 – 1940 - 27 / 4, 3374 res.pol

⁴⁷ Bárdossy László (1890 – 1946), om politic și diplomat. Ministrul de externe din februarie 1941, respectiv președinte al Consiliului de Miniștri din aprilie 1941 până în martie 1942.

Anexa nr. 5

MAGYAR KIRÁLYI KONZULÁTUS Brassó, 1942. február 7. - én
BRASSÓ

25.Pol.
1942.

Tárgy: A nagyszebeni „Stadtpfarrer”
röpirata a Volksgruppe ellen.

I melléklet.

Futárszolgálat szünetelése miatt csak most terjesztem fel Dr. Friedrich Müller,⁴⁸ nagyszebeni evangélikus „Stadtpfarrer” röpiratát, amelyben az evangélikus egyházi iskolák „Volksgruppe” részére való átadása ellen száll sikra és a német népcsoport vezetőit azzal vádolja, hogy politikai okokból letartóztatásokat hajtanak végre.

Sztankay Zoltán⁴⁹ s.k.,
m. kir. konzul

Nagyméltoságu

bárdosi B Á R D O S S Y L Á S Z L Ó Urmak
m. kir. titkos tanácsos, a m. kir. külügyminisztérium vezetésével
megbízott m. kir. miniszterelnök

BUDAPEST.

Abschrift.

Másolat.

Hermannstadt, 14. November 1941.

Herrn

Volksgruppenführer Andreas Schmidt

Kronstadt,
Str. Nicolae Iorga 2.

Volksgruppenführer !

Gestern abends 7 Uhr wurde ich aus der Kanzelei des Landeskonsistoriums telefonisch verständigt, dass Stabsamt übermittelte mir Ihre Weisung, ich solle mich bis heute 7 Uhr bei Ihnen melden. Ich habe auf denselbe Wege heute früh mitteilen lassen, dass ich verhindert sei, Begründung folge brieflich, was hiermit geschieht.

⁴⁸ Friedrich Müller (1884 – 1969), vicar episcopal. Unul din principalii oponenți ai „erei” Andreas Schmidt.

⁴⁹ Sztankay Zoltán, diplomat de carieră. Consul maghiar la Brașov în perioada mai 1941 – septembrie 1943.

Abgesehen davon, dass rein zeitlich keine Möglichkeit bestand, die Autorisation zur Reise für Eisenbahn oder Autobus rechtzeitig zu erhalten, bin ich auch dienstlich verhindert, da ich die Prodigie für Sonntag vorzubereiten habe. Dazu kommt eine grundsätzliche Frage:

Als ich im Juli d.Js. in Angelegenheit der Eingliederung des Landeskundevereines zu den in Ihrer Stellvertretung amtschallenden Stabsführer⁵⁰ gerufen und erschienen war, drohte er mir im Verlaufe der Unterredung, mit unmissverständlicher Geste in der Richtung eines Raumes im Hause der Volksgruppenführung deutend, wo damals drei bisherige Amtswalter der Volksgruppe hinter Schloss und Riegel sassen: „Wir werden mit Querschädeln fertig!“ Vor kurzen aber wurde mir mitgeteilt, Sie hätten öffentlich gesagt: „Ich habe die Macht, Männer wie Dechant Klaster⁵¹ auf weniger als Brot und Wasser zu setzen.“

Wie aus meinem gestrigen Brief an Sie – der fertig war, als Ihre Weisung mich erreichte, also von ihr unbeeinflusst ist – das Näheren hervorgeht, stehen zwischen Ihnen und mir ausschließlich Dinge, die in die letzten Tiefen des Glaubenslebens hinabreichen. Die aber kann man unter einer Drohung wie der obigen nicht klären. Noch viel weniger kann man sie lösen, wenn jene Drohung verwirklicht wird.

Ich bin selbstverständlich bereit, Ihnen zur Verfügung zu stehen, aber so, dass es zeitlich und dienstlich möglich ist sowie an einem Ort und unter Bedingungen geschieht, die jene Drohung und jeden Versuch ihrer Verwirklichung von vornherein ausschalten.

Heil Hitler!
Dr. Friedrich Müller e.h.

Sursă: M.O.L., K63 – 262 – 1942 - 27 / 4, 837 res.pol

Anexa nr. 6

SECRET

No 32703

1942 luna februarie ziua 11

*SERVICIUL SPECIAL DE INFORMATII
PREȘEDINTIA CONSIJILULUI DE MINIȘTRI
Cab. Milit. Bir. 2*

La adresa Dvs. Nr. 2177/M din 8 ianuarie și 2406/M din 16 ianuarie 1942, am onoare a vă comunica mai jos, rezumativ, frâmantările de ordin religios din sănul Grupului Etnic German din România.

Convicția general răspândită este că mișcarea național – socialistă germană tinde la creierea și răspândirea unei noi religii în care „Vechiul Testament” va fi categorie eliminată, iar Isus Christos, considerat evreu botezat, contestat ca creator al bisericii creștine.

Fără a se putea proba o dispoziție oficială în sensul de mai sus din partea conducerii Grupului Etnic German din România se constată o adâncă frâmantare în rândurile germanilor etnici din țara noastră, exteriorizate atât prin declarațiile unor conducători autorizați cât și prin

⁵⁰ Andreas Rührig, „Stabsführer der Deutschen Volksgruppe in Rumänien” în perioada septembrie 1940 – august 1944.

⁵¹ Ludwig Klaster, preot evanghelic.

manifestările reacționare ale unor conducători spirituali, frământare care a avut ca urmare o tot mai categorică scindare în două tabere a Grupului Etnic.

Tineretul, grupat în majoritatea lui covârșitoare în jurul lui Andreas Schmidt, conducătorul Grupului Etnic German, este adeptul unei religii fără Isus Christos și Vechiul Testament, iar elementele mai în vîrstă, fără a fi grupate în jurul vreunei persoane – dar având ca exponenți principali pe preotul evanghelic Friedrich Müller din Sibiu și Kaspar Muth⁵² și Peter Anton⁵³ din Timișoara - se opun acestei reforme religioase. Opunerea este atât de ordin religios cât și politic.

Andreas Schmidt și – a exprimat public orientarea sa religioasă în cadrul discursului de inaugurare a Oprei Ajutorului de Iarnă (W H W) din 29 septembrie 1941 prin cuvintele: „Individul care încearcă însă a urma calea care însemnează o face din cauza concepției sale liberaliste; aceasta însemnează materialism iar această atitudine materialistă constă în luptă pentru cucerirea unei vieți de apoi inexistente care ar vrea să însemne fericire.”

Deasemenea a luat atitudine față de această problemă cu ocazia unei întruniri din ziua de 12 Octombrie 1941, jinută de „Tineretul German” (Deutsche Jugend) la Timișoara, afirmând că „Religia noastră este istoria germană”.

Declarațiile citate mai sus au constituit punctul de pornire al reacțiunii, în numele „credinței evanghelice creștine”, din partea preotului evanghelic – luteran Friedrich Müller din Sibiu care în două scrisori – date publicității prin numeroase exemplare trase la gestetner – adresate conducătorului Grupului Etnic German, Andreas Schmidt, combată afirmațiile acestuia atrăgându-i atenția asupra dezastrului moral pa care – îl poate provoca prin această încercare de reformare a bisericii. Preotul Müller anunță în același timp ieșirea sa din Partidul Național Socialist al Muncitorilor din Grupul Etnic German din România ca un protest față de tendința anti-religioasă și ca înfierare a mijloacelor brutale de constrângere cu cari a fost amenințat. (Preotul Müller a fost amenințat cu închecarea de către șeful de stat major al Grupului Etnic German).

Tineretul German a pornit o acțiune de propagandă viguroasă pentru răspândirea căt mai largă a nouii orientări religioase, remarcată îndeosebi în regiunile Sibiu, Brașov, Sighișoara.

La începutul lunie Ianuarie a.c. s'a întinut la Mediaș un curs pentru membrii „Unităților Germane” în cadrul căruia s'a făcut cunoscut că aceștia nu vor mai merge la biserică și că botezurile, cumeniile și înmormântările nu se vor mai face cu preoți.

Aceleasi instrucțiuni au fost date și tineretului german din Banat. S-au înregistrat manifestări în numeroase localități (Buziaș, Timișoara, etc.)

Conflictul acesta religios are însă și un substrat material nu numai spiritual și anume trecerea școlilor și averilor bisericii evanghelice în patrimoniu Grupului Etnic German din România, trecere la care se opune îndeosebi învățătorimea și preoțimea germană mai în vîrstă.

Evoluția conflictului se urmărește cu atenție de către organele Serviciului, făcându-se la timp semnalarea constatărilor.

ŞEFUL SERV. SPECIAL DE INFORMAȚII

DIRECTOR GENERAL

ss. Eugen Cristescu⁵⁴

Sursă: A.N.I.C., Fond P.C.M. – Cabinet, dosar nr. 115/1941, vol. I, f. 37 – 39.

⁵² Kaspar Muth, om politic. Senator din partea comunității germane, președinte al Comunității și al Uniunii germanilor din România în anii '30.

⁵³ Anton Peter, „Gauleiter” al jinutului Banat în perioada 1940 – 1944.

⁵⁴ Eugen Cristescu (1895 – 1950). Șeful Serviciului Special de Informații între anii 1940 – 1944.

Anexa nr. 7

Telegramm
(G. – Schreiber)

Bukarest, den 23. Februar 1942, 22.30 Uhr
Ankunft, den 24. Februar 1942, 2.05 Uhr

Nr. 673 vom 23. 2.

Besprechung Marschalls⁵⁵ mit Volksgruppenführer Andreas Schmidt berührte folgende Themen:

1.) Marschall wünscht stärkere Zusammenarbeit mit Volksgruppe, vor allem in unteren Stellen, Präfekten sollen mit Kreisleitern der Volksgruppe ständig Fühlung halten und kleinere Streitigkeiten unmittelbar schlichten, wodurch Entlastung oberer Stellen.

2.) Marschall machte Volksgruppenführer Vorhaltungen, daß dieser antikirchliche Bewegung in der Volksgruppe fördere, indem er insbesondere Jugend zum Kirchenaustritt auffordere, was Volksgruppenführer in Abrede stellte. Marschall hat in späteren Gesprächen mir gegenüber nochmals darauf hingewiesen, daß er sich bei der Führung des rumänischen Volkes auf rumänische Kirche stützen müsse und daher nicht zulassen könne, daß eine antikirchliche Welle bei den Volksdeutschen möglicherweise auch auf das rumänische Volk übergreife.

3.) Marschall, der selbst bald wieder an Front geht, beabsichtigt Erlass Gesetzes, wonach Desertion bzw. Nichtbefolgung Wehrpflicht mit Tod bestraft wird. Marschall bat Volksgruppenführer um volle Unterstützung bei bevorstehender Einberufung, was dieser zusagte.

gez. von Killinger⁵⁶

Sursă: P.A.A.A.B., Büro des Staatssekretärs, Rumänien, R 29703, Band 8 (01.11.1941. – 31.03.1942.), E. 154 633; A.N.I.C., fond Microfilme S.U.A., rola 262, c. 154633.

Anexa nr. 8

ROMÂNIA
PREŞEDINȚIA CONSILIULUI DE MINIȘTRI
SERVICIUL SPECIAL DE INFORMAȚII

București în 30 Mai 1942

Nr. 16251

câtre
SECRET

PREŞEDINȚIA CONSILIULUI DE MINIȘTRI
Cabinetul Militar, Biroul 2,

La Nr. 5131/M din 14 Aprilie a.c.:

Din investigațiile făcute rezultă că propaganda antireligioasă continuă în rândurile germanilor etnici din România.

⁵⁵ Mareșalul Ion Antonescu (1882 – 1946). Militar de carieră și om politic. Conducătorul statului român în perioada septembrie 1940 – august 1944.

⁵⁶ Manfred, baron von Killinger (1886 – 1944). Militar de carieră și diplomat. Ministrul plenipotențiar al Germaniei la București, decembrie 1940 – august 1944.

Acțiunile nu are în prezent caracter oficial, în sensul că nu se dau dispoziții scrise emanate de la forurile respective ale Grupului Etnic German, totuși măsuri antireligioase se iau de către anumii conducători locale au ca justificare formală acuzația că biserică romano - catolică este ostilă național - socialismului german, combătându - l prin predici și manifestații religioase tendențioase.

Starea aceasta de fapt a produs frâmantări adânci în rândurile germanilor etnici de confesiune catolică, în special printre șvabii din Banat cari pe lângă sentimentele profund religioase, mai nutresc și unele resentimente de ordin politic față de Grupul Etnic German din România. La această atitudine opoziționistă a șvabilor din Banat, contribuie în bună parte și acțiunea iridentistă maghiară care se folosește de acest prilej pentru a atrage de partea ei populația șvabă - în general filoungară.

Propaganda antireligioasă nu se face numai în Banat, ci în toate localitățile cu populație germană din România.

Se cunoaște conflictul între biserică evanghelică germană din România, reprezentată prin vicarul Dr. Friedrich Müller din Sibiu, tot pe tema orientării antireligioase a Grupului Etnic German. Între această biserică și Grupul Etnic German pare a fi intervenit în timpul din urmă un fel de armistițiu, acțiunile diferitelor persoane și organizații locale continuă însă în combaterea și acestei biserici.

După unele informații - cari sunt în afara posibilităților de verificare - în Capitală au circulat încă în a doua jumătate a lunii Aprilie a.c. manifeste oficiale germane conținând atacuri violente la adresa catolicismului.

S'a mai înregistrat informația - deasemenea neverificată - că unitatea paramilitară „Deutsche Mannschaft” din Capitală a interzis membrilor ei frecvențarea bisericilor catolice, pe motiv că „preoții sădesc otrăvă în sufltele germanilor hitleriști”.

Este verificat că această propagandă antireligioasă - din trecut și prezent - a produs o impresie demoralizatoare în rândurile germanilor mai vîrstnici și a populației românești din Ardeal. Adesea se aude întrebarea - atât la germani cât și la români - „ce sens are lupta contra bolșevismului ateist sub semnul Sfintei Cruci când se încearcă pe altă parte sfârșirea fundamentalului creștinismului și pagăinizarea tineretului”.

Până în prezent nu s-au putut înregistra fapte din cari să rezulte scădere spirituală combativă al germanilor etnici, totuși se constată o accentuare progresivă a nemulțumirilor față de conducerea grupului.

O perseverare în această atitudine neclară a conducerii Grupului Etnic German poate avea, desigur, drept consecință și o scădere, în viitorul cel mai apropiat, a spiritului combativ.

Populația românească vede în aceste frâmantări religioase - politice ale Grupului Etnic German un motiv de a - și pune întrebarea dacă nu este justificată neîncrederea unora în succesul final al Germaniei.

ŞEFUL SERV. SPECIAL DE INFORMAȚII

DIRECTOR GENERAL
ss. Eugen Cristescu

Sursă: A.N.I.C., Fond P.C.M. - Cabinet, dosar nr. 115/1941, vol. II, f. 165 - 167.

Anexa nr. 9

Deutsche Gesandtschaft
Bukarest

Bukarest, den 1. Februar 1943

Tgb. – Nr. G 159 / 43

G e h e i m !

Inhalt: Rücksprache des Volksgruppenführers

Andreas S c h m i d t bei Staatsführer

Marschall A n t o n e s c u

4 Doppel

Auswärtiges Amt

1 Anlage

D VIII 87 g.

eing. 6 Feb. 1943

In der Anlage überreiche ich eine mir von Volksgruppenführer Andreas Schmidt zur Verfügung gestellte Niederschrift über sein kürzliches Gespräch mit Marschall Antonescu. Besondere Beachtung verdienen ausser den grundsätzlichen Auseinandersetzungen über das Verhältnis der Volksgruppe zur rumänischen Staat die Äusserungen des Marschalls über die Kirchenfrage, das Legionärs – und Judenproblem.

Der Volksgruppenführer sprach sich auch persönlich sehr positiv über seine Eindrücke beim Empfang durch den Marschall aus.

Im Auftrag
gez. Stelzer⁵⁷
(Stelzer)

An das

Auswärtige Amt

Berlin.

A b s c h r i f t

Audienz bei Marschall A n t o n e s c u am Freitag, den 22. 1. 1943., nachmittags, gemeinsam mit Bischof S t a e d e l

I.

1.) Der Marschall hob hervor, dass es im Reich starke Strömungen gäbe, die das Christentum und die Kirche ablehnen würden. Diese Strömungen machten sich in der letzten Zeit auch in der Deutschen Volksgruppe in Rumänien bemerkbar, insbesondere bei der Jugend, die nicht mehr den nötigen Respekt und ein entsprechendes Verständnis für die alte Generation und deren kirchliches Gebundensein an den Tag legen würde. Für Deutschland sei diese Haltung nicht von Nachteil, weil der Führer Zeit gehabt habe, durch die Partei das deutsche Volk dafür vorzubereiten. Dazu würde das deutsche Volk auch einer so hohen Kulturstufe

⁵⁷ Gerhard Stelzer, diplomat de carieră. Consilier în cadrul legației germane din București între 1938 – 1944.
194

stehen, dass es Christentum und Kirche für den Einzelnen ersetzen können. Er habe keine Organisation, um das rumänische Volk für diese Fragen aufzuklären, dazu sei auch keine Zeit während der Kriegsführung vorhanden. Andererseits sei die Kulturstufe, auf der sich das Rumänenntum befindet, noch so tief, dass man das Christentum und die Kirche einfach nicht ersetzen könnte. Er wisse ganz genau, wieviele Schweinereien es auch in der rumänischen orthodoxen Kirche gäbe. Er persönlich würde auch niemals in die Kirche gehen, aber das Volk über diese Zustände aufzuklären, sei eine direkte Gefahr für den Staat, weil man durch die Kirche die Rumänen am besten zusammenhalten könnte.

Marschall Antonescu versuchte, seine Behauptungen über die Haltung der Deutschen Volksgruppe mit Beispielen sowohl in Siebenbürgen als insbesondere im Banat zu belegen.

Bischof Staedel gab eine Erklärung ab, dass das Verhältnis zwischen Volksgruppenführung und Kirchenführung sehr gut sei und dass ihm kein Fall bekannt sei, wo die Jugend irgendwie in der Kirche oder in der Öffentlichkeit ihrer Kirchen – und Christenfeindlichkeit Ausdruck gegeben habe. Im Gegenteil, seit der neuen Volksgruppenführung würde die Kirche materiell viel besser stehen, da die Volksgruppe die Kirchensteuer einkassieren und die Volksgenossen diese sehr pünktlich bezahlen würden.

Was den Glauben der evangelischen Glaubensgenossen anbetrifft, müsse man einen sehr grossen Unterschied zwischen der evangelischen und katholischen Kirche machen. Die evangelische Glaubenslehre würde sich nicht wie die katholische auf absolute Dogmen festlegen, sondern sie sei stets bestrebt – und das sei der grösste Beitrag Luthers – mit dem Geist der Zeit mitzugehen, sich nicht an den Buchstaben zu halten, und es sei stets die grösste Treuehalt innerhalb der evangelischen Kirche und insbesondere bei uns vorhanden gewesen.

Die Darlegungen Staedels, die etwa 20 Minuten dauerten, waren sehr gut und aufklärend; so nahm sie der Marschall auch sehr wohlwollend entgegen, mit dem Bemerken, man müsse danach trachten, die Einheit heute zu wahren und er freue sich, dass wir beide (der Bischof und ich) in einem so guten Verhältnis zueinander stehen würden.

Ich legte dar, dass die Nachrichten, die der Marschall habe und die mir der Innenminister vorgezeigt hätte, die Auseinandersetzung zwischen dem Stadtpfarrer Müller und dem Bischof Staedel und mir darstellen würden. Der Streit zwischen Müller und uns sei jedoch eine rein personelle Angelegenheit. Müller sei mein Landsmann und habe schon im Jahre 1941 auch bei mir persönlich Bestrebungen gezeigt, Bischof zu werden. Ich habe jedoch Staedel zum Bischof vorgeschlagen und seit damals habe Müller stets versucht, gegen Volksgruppenführung und Kirchenführung zu stärken.

Der Marschall bemerkte, dass seine Nachrichten sich nicht nur auf die Frage Müller aufbauen würden, die er in Zukunft auch als eine Einzelfrage ansiehen würde, und er versprach, in Zukunft, gegen solche Elemente, die die Einheit nicht wahren würden, vorzugehen und uns gegen ihre zersetzenden Bestrebungen Hilfe zu leisten.

Darauf teilte ich dem Marschall das gute Verhältnis zwischen der evangelischen Kirchenführung und der Deutschen Volksgruppe mit, sagte ihm jedoch, dass das Verhältnis zwischen der römisch – katholischen Kirchenführung und unserer Volksgruppe ein sehr schlechtes sei, und das sei darauf zurückzuführen, dass der Bischof unseren Bestreben nicht nachgeben wolle, die nichtdeutschen Priester (Slowaken, Ungarn, Madjaren und sogar einen Polen) aus den deutschen Gemeinden auszutauschen. Man könne von mir nicht verlangen, dass ich die deutsche Jugend dazu anhalten solle, Ehrfurcht vor diesen Menschen zu bezeugen, die alle deutschfeindlich seien, sehr oft die deutsche Jugend in der Religionsstunde beschimpfen und verprügeln würden, und somit sei dies nicht eine Glaubensfrage, sondern eine politische

Frage. Die ungarischen Pfarrer hätten bis vor nicht langer Zeit in der deutschen Kirchen ungarisch gepredigt, sie hätten versucht, die Deutschen, insbesondere im Banat und in Sathmar, zu madjarisieren, was ihnen bei etwa 80000 Volksgenossen gelungen sei, und würden nach wie vor einen Hass zwischen der deutschen Bevölkerung und den nichtdeutschen und nichtdeutschgesinnten katholischen Priestern erzeugen.

Diese Meldungen änderten die Meinung des Marschalls vollkommen. Er forderte mich auf, ihm ein Namensverzeichnis aller nichtdeutschen Pfarrer, insbesondere der Madjarischen, vorzulegen, er habe von diesen Dingen niemals etwas gewusst und könne sich jetzt den Streit zwischen uns und der katholischen Kirche sehr gut erklären. Er sagte, er würde sich sehr freuen, wenn ich ihm am Ende des Jahres melden könnte, dass alle madjarisierten Deutschen sich wieder zum Deutschtum bekennen und ihre Sprache wieder erlernt hätten.

Ich dankte dem Marschall für diese Aufforderung, bat ihn jedoch, die subalternen Behörden darüber aufzuklären und zu informieren, weil diese uns in der Rückgermanisierung unserer Volksgenossen Schwierigkeiten bereiten würden, in dem Glauben, wir würden alles germanisieren, um die Anzahl der Deutschen innerhalb der Volksgruppe zu mehren. Der Marschall war sehr erstaunt über die unpolitische Haltung seiner subalternen Behörden.

Damit war die Kirchenfrage geklärt, und nachdem sich Bischof Stnedel verabschiedete, blieb ich noch eine halbe Stunde allein mit dem Marschall.

2.) Ich legte ihm ein Gesuch vor, durch welches ich ihn bat, eine Verordnung oder ein Dekretgesetz zu erlassen, wodurch die Deutschen in Pflichten und Rechten gleichzusetzen seien mit der rumänischen Bevölkerung. Damit könne man die vielen Benachteiligungen durch eine Anzahl von Dekretgesetzen, welche nur der ethnischen rumänischen Bevölkerung gewisse Rechte zusprechen, aus der Welt schaffen und ebenfalls die schlechte Stimmung. Der Marschall teilte mir mit, er habe sich mit dem Führer über die Deutsche Volksgruppe schon einige Male unterhalten, und sie seien zu der übereinstimmenden Auffassung gekommen, dass die Deutschen mit den Rumänen in Rechten und Pflichten gleichzusetzen seien, jedoch habe der Führer zugestimmt, dass man dies in Verordnungen und Gesetzen nicht zum Ausdruck bringen könne, weil dadurch alle anderen Volksgruppen auch an ihm herantreten würden und Anspruch auf dieselben Rechte wie das Rumänenamt erheben würden. Und deshalb solle ich in Zukunft in allen Fällen, wo die deutsche Bevölkerung benachteiligt würde, schriftlich oder mündlich vorschreiben, und er würde stets bestrebt sein, uns dieselben Rechte zuzugestehen, wie den Rumänen. Er sei an einem Starkwerden der Deutschen Volksgruppe direkt interessiert; wir würden die gleichen Feinde besitzen im Osten als auch im Westen die Ungarn und könnten den Rumänen in ihren Bestrebungen dadurch sehr nützlich sein. Die Ungarn würden ja in diesem Kriege auch nur sehr schwach mitmachen, aber das würde zu ihrem Schaden sein, denn wenn wir den Krieg verlieren, könnten sie die Bolschewisten auch nicht aufhalten und sie seien mit uns verloren. Wenn wir den Krieg jedoch gewinnen würden, sei dies ebenfalls zum Nachteil der Ungarn, weil sie nicht mitgetan hätten, und so würde Rumänien endlich zum seinem Recht kommen, das es bestrebt sei gegen jeden, Freund (also Deutschland und die Verblüdeten) genau wie gegen die Bolschewisten und Plutokraten zu vertreten. Der Kampf würde hart und schwer sein, jedoch würden wir ihn bestimmt gewinnen. Er sei bestrebt, die rumänische Einheit zu wahren und bat mich, ihn durch die Deutsche Volksgruppe in seinen Bestrebungen auf das Höchste zu unterstützen.

3.) Eine Frage allerdings sei nicht geklärt, und die würde die Gegenpropaganda sehr stark unterstützen und die Einheit des Volkes stören, nämlich die Frage der Legionäre. Er wisse ganz genau, dass der Führer nur gute Absichten mit ihm und mit Rumänien haben würde und

niemals diese ehrlosen Kerle nach Rumänien hineinsetzen. Übrigens behauptet der Marschall, dass niemand mehr im Lande etwas von den Legionären wissen wolle, sie hätten im ganzen höchstens noch 10000 Anhänger. „Was bedeuten diese zu 16 Millionen Rumänen?“. Sollten jedoch die Legionäre die Möglichkeit haben, nach Rumänien zurückzukommen, so würden sie alle den scharfen gesetzlichen Strafen unterliegen, und er scheue nicht davor zurück, diese durchzuführen.

Jedoch hätten die Gegner dadurch, dass die Legionäre in Deutschland verweilen würden, immer wieder die Möglichkeit, gegen ihn (Den Marschall) und die Regierung zu hetzen und „was meinen Sie, was würde es geben hier in Rumänien“, stellte er die Frage, „wenn man diese wieder ins Land zurücklassen würde?“. Er antwortete selbst gleich darauf und sagte: „Ein Chaos, das uns die Möglichkeit zur Beteiligung am Krieg vollends nehmen könnte“⁵⁸. In einer längeren Darlegung versuchte der Marschall den Beweis zu erbringen, dass die legionäre Führung, insbesondere Sima,⁵⁹ sich nicht nur als ehrlos, sondern als gemeine Verbrecher gezeigt hätten. Sima habe ihn schon am ersten Tage der Machtübernahme im Stich gelassen. Er sei feige aus Bukarest nach Kronstadt gelaufen und er selbst (Der Marschall) sei allein um $\frac{1}{2}$ 3 Uhr nachts in das königliche Palais eingedrungen und habe den König⁶⁰ gestellt und ihn aufgefordert, das Land zu verlassen, obwohl der König, oder einer der königlichen Umgebung, ihn hätte erschiessen können. Er habe sich jedoch vorgenommen Rumänen zu retten und habe keine Furcht vor irgendwelchen Anschlägen auf seine Person gehabt. Allerdings seien sie mit Sima übereingekommen, dass Sima die Legion, nachdem er keine Organisation mehr gehabt habe, zur Verfügung stellen solle, um bei Auseinandersetzungen zwischen der Umgebung des Königs oder seinen Anhängern die nötige Macht zu haben, um jeden Aufstand zu unterdrücken. Man könne also nicht daran denken, ein so ehrloses Element in die Führung hereinzuersetzen. Er wisse auch und glaube, dass der Führer – was er auch jedes Mal mitgeteilt habe – niemals solche Absichten mit den Legionären haben würde. Aber wie gesagt, alle Gegner würden immer wieder diese Frage in ihrer Gegenpropaganda aufrufen und das Land beunruhigen.

4.) Nur durch die starke feindliche Propaganda und Hetze würden die Gerüchte verstärkt werden, dass er nicht mehr mitmachen möchte im Krieg gegen den Bolschewismus und in den wehrwirtschaftlichen Lieferungen an Deutschland. Man würde ihn auch belasten wollen, weil er die Judenfrage nicht lösen würde. Der Marschall teilte mir, er könne die Judenfrage in Siebenbürgen und dem Banat nur dann lösen, wenn die Juden dazu einen ernsten Anlass geben würden. Die Judenfrage in Altrumäniens jedoch habe er im Buchenland und im Bessarabien gelöst auf Grund dessen, dass die Juden bei dem Einmarsch der Bolschewisten in diese Gebiete sich gegen die rumänische Armee und Bevölkerung furchtbar aufgeführt hätten. Er hätte also einen ernsten Grund zur Lösung der Judenfrage in diesen Gebieten gehabt. In den weiteren Gebieten Altrumäniens jedoch könne er die Judenfrage jetzt noch nicht lösen, weil er bei der Machtübernahme eine Erklärung abgegeben habe, die er heute bedauere und die auf ungenügenden Informationen aufgebaut gewesen sei, wo er nämlich versprochen habe, nur diejenigen Juden aus Rumänien herauszutun, die nach der nationalen Einigung in diese Gebiete eingedrungen seien. Solange Staaten wie Italien und insbesondere Ungarn die Judenfrage nicht angegangen seien, könne er es sich nicht erlauben, die Judenfrage in Rumänien radikal zu lösen.

⁵⁸ Horia Sima (1907 – 1993), om politic, „Comandant“ al Mișcării Legionare din septembrie 1940 și vicepreședinte al Consiliului de Miniștri, septembrie 1940 – ianuarie 1941.

⁵⁹ Carol al II-lea (1893 – 1953). Rege al României între anii 1930 – 1940.

Alle diese Gerüchte hätten die Bestrebung, die Einheit und die Kraft Rumäniens zu schwächen. Während des Gesprächs kam der Marschall immer wieder auf den Führer zu sprechen und legte immer wieder dar, dass zwischen ihnen beiden vollkommene Klarheit und vollkommenes Einvernehmen in jeder Frage bestünde. Der Marschall machte einen auffallend frischen und ermunternden Eindruck, ganz im Gegensatz zu Weihnachten, als ich Gelegenheit hatte ihn im königlichen Palais zu sehen. Der Besuch im Führerhauptquartier scheint ihn wieder aus seinen kleinlichen Sorgen und aus der Beengung durch seine Umgebung und den ewigen Verhalten der reaktionären Kreise (Liberale und Nationalzarenisten) herausgerissen zu haben. Ich habe schon zum dritten Mal Gelegenheit gehabt, beim Marschall gerade nach seiner Rückkehr aus dem Führerhauptquartier empfangen zu werden und musste immer wieder feststellen, dass der Marschall durch den Führer ungeheuer beeindruckt wird. Dass er dann plötzlich besinnt eine grosse Persönlichkeit zu sein, und er plant und sieht nur noch die äusseren Gefahren und die Front, wo er bei der Entscheidung nach höchsten Möglichkeiten mitplanen und mittun will. Fast jeder dritte Satz besteht darin: „Wir müssen alles ausschalten was uns in dem Kampfe schwächt, vor uns steht die grösste Gefahr, nämlich der Bolschewismus, wir müssen ihn niederringen oder wir sind alle verloren, und Europa wird nicht mehr bestehen“. In derartigen Formulierungen sucht er immer wieder, sich aus den vielen beengenden Dingen, die man in sonstigen Aussprache bemerken kann, zu befreien. Man merkt direkt ein krampfartiges Suchen bei ihm, aus eigener Kraft und allein alle Kleinigkeiten abzutun und von einer höheren Warte aus die Ereignisse zu betrachten und zu behandeln. Jedoch scheint er sich von seiner Umgebung, die durch ihre ewigen Zuflüsterungen trotzdem einen grossen Einfluss auf ihn ausübt, nicht befreien zu können. Ich glaube, wenn Marschall Antonescu den Führer öfter besuchen würde, hätte man es mit Rumänien viel leichter, dazu würde man seine Position stärken und ihn immer wieder aus dieser beengenden und zersetzen Welt herausreissen.

Die Audienz hatte über eine Stunde gedauert, wobei man merkte, dass der Marschall ein Bedürfnis hatte, sich auszusprechen.

gez. A. Schmidt

Sursă: A.N.I.C., fond Microfilme S.U.A., rola 306, c. 441592 – 441597.

CHIESA E STATO IN ROMANIA

NEI PRIMI ANNI DELLA GUERRA FREDDA

RITA TOLOMEO

(Università "La Sapienza" di Roma)

I rapporti tra lo Stato romeno e le diverse confessioni religiose alla fine della seconda guerra mondiale non possono non essere inquadrati nel contesto del drastico mutamento della forma di governo della Romania e della costruzione dei due blocchi politico-ideologici in Europa, reciprocamente ostili.

Il forte e diffuso sentimento religioso della popolazione faceva delle Chiese romene, a partire da quella ortodossa, espressione della maggioranza dei fedeli, protagoniste di tutto rispetto della vita politica e sociale del Paese.

L'incalzare degli avvenimenti tra il 1943 e il 1945 - sconfitta militare, caduta della dittatura del Maresciallo Ion Antonescu con un colpo di mano del giovane Mihai, ingresso dell'Armata Rossa nel territorio nazionale, crisi repentina della coalizione antitedesca espressa dai governi Sănătescu e Rădescu e, infine, formazione del governo Groza espressione delle sinistre - investirono in pieno le Chiese - ortodossa, greco-cattolica, latino-cattolica, protestante - e gli altri culti riconosciuti, messi di fronte a una politica sempre più aggressiva da parte delle autorità statali.

Inevitabilmente le diverse confessioni divennero agli occhi della coalizione di sinistra e poi del partito unico, quello comunista, pericolose antagoniste, in grado di ostacolare la profonda trasformazione politica, economica e sociale che si voleva imporre al Paese. Tuttavia nei confronti della Chiesa ortodossa il nuovo governo e il sempre più forte partito comunista scelsero di confrontarsi in maniera non del tutto conflittuale preferendo raggiungere i propri obiettivi "adattando la politica religiosa alle tradizioni politiche e giuridiche romene". Ritenendola un importante punto di riferimento della vita sociale e spirituale del Paese scelsero di mantenere in piedi le sue strutture per farne un eventuale strumento di consenso nella costruzione di una nuova realtà statale quanto più vicina possibile al modello sovietico. Dal canto suo la Chiesa ortodossa comprese quale fosse la strada obbligata per la propria sopravvivenza e a sua volta scelse di adeguarsi e accettare tutte le privazioni imposte alla vita religiosa nel nuovo ordine sociale e politico.

Le altre confessioni, a partire dalla Chiesa cattolica, di rito greco e di rito latino, avrebbero avuto ben diversa sorte - fino a scomparire del tutto come nel caso di quella greco-cattolica - seguendo in un certo modo lo stesso destino dei partiti dell'opposizione.

Consolidatosi al potere, il governo Groza intervenne nelle questioni religiose con due leggi separate, la n. 548 del 31 ottobre 1944 e la n. 1016 del 30 novembre 1946, che diedero il primo forte scossone alla presenza e all'attività svolta dai diversi

organismi religiosi in Romania. I due provvedimenti mentre sancivano la fine di quei privilegi di cui avevano goduto fino a quel momento i religiosi nella società romena, consentivano però ancora il libero esercizio dei culti così come il passaggio dei fedeli da una confessione a un'altra. Il compito di fungere da supremo organismo di controllo del mondo religioso veniva affidato al ministero dei Culti che vedeva aumentate le proprie competenze in fatto di sorveglianza, organizzazione e controllo. Contemporaneamente alla Chiesa ortodossa veniva imposto di troncare ogni rapporto con il mondo occidentale, a partire dai governi statunitense e britannico, e ancor più con la Chiesa cattolica romana. Erano queste le prime avvisaglie di una politica sempre più determinata a cancellare la presenza dei diversi culti nella società romena.

Una ben più grave situazione si andava intanto delineando per la Chiesa greco-cattolica che, sebbene contraddistinta da un marcato carattere nazionale, era considerata un pericoloso interlocutore della Curia romana: come tale era destinata ad essere oggetto di forti pressioni tese a determinarne l'unione con la Chiesa ortodossa, non diversamente da quanto stava accadendo alla Chiesa unita ucraina sciolta nel 1946.

Obiettivo di una ancora più dura politica governativa doveva essere però la Chiesa cattolica di rito latino come dimostrò, nel 1946, l'allontanamento forzato del nunzio apostolico, mons. Andrea Cassulo, non gradito alle autorità sovietiche di occupazione per la sua decisa opposizione alla politica di "sovietizzazione", ma anche perché - come sottolinea Bucur - queste non accettavano più "la presenza di diplomatici dell'Europa centro-orientale con il grado di ambasciatori a capo delle missioni diplomatiche presso la Santa Sede" e viceversa. La situazione non migliorò con la nomina del successore sebbene solo in qualità di reggente la Nunziatura nella persona del vescovo di Savannah, Gerald Patrick O'Hara. Il momento non era dei più favorevoli, la "guerra fredda" stava entrando nella sua fase più acuta; di conseguenza la scelta di mons. O'Hara incontrò una decisa opposizione sia da parte del governo Groza e che da parte del Cremlino timorosi tutti che essa avrebbe significato il mantenimento dei contatti con gli statunitensi. Opinione confermata dal fatto che, fin dall'inizio del suo mandato, O'Hara mostrò decisione e autorevolezza e destò sospetto nel tentativo di rafforzare i rapporti con la società civile romena attraverso diverse iniziative tendenti a fornire assistenza alla popolazione uscita così duramente provata dal conflitto;

La "conquista" progressiva di tutti gli spazi della società romena da parte del Partito comunista seguiva un processo lineare e scandito da diverse fasi che, seguendo una tattica sperimentata anche in altri Paesi, prevedeva l'indebolimento dei maggiori partiti d'opposizione attraverso scissioni e la creazione di nuove formazioni politiche. Eliminati così il partito nazional-liberale e nazional-contadino e successivamente quello social-democratico, furono colpiti poi tutti i loro alleati, dai rappresentanti politici, ai parlamentari, fino alla stessa base elettorale. Le controverse elezioni politiche del novembre 1946 segnarono il definitivo inserimento della Romania nel blocco sovietico; da allora in poi americani e britannici si limitarono sempre più alla sola protesta diplomatica. La conquista dei principali centri del potere politico, amministrativo, giudiziario seguì con una logica implacabile per tutta quella che fu poi

indicata come la prima fase della presa di potere da parte dei comunisti, che si concluse alla fine del 1947 quando venne esiliato re Mihai. Nel gennaio successivo fu proclamata la Repubblica popolare, venne preparata la nuova Costituzione, modellata su quella sovietica, fu avviata la politica di piano e vennero tenute in marzo nuove, e questa volta definitive, elezioni politiche che confermarono il potere assoluto del partito comunista romeno.

La profonda trasformazione politica ed economica – dalla radicale riforma agraria e dalla iniziale collettivizzazione delle campagne alla nazionalizzazione di banche, industrie, miniere, assicurazioni, trasporti, fino all'adozione della pianificazione economica in stile sovietico – non poteva non provocare un forte impatto sulla società, sulla vita stessa dei cittadini e quindi non poteva non coinvolgere il ruolo e il funzionamento di un "attore" così rilevante come le Chiese.

Fu allora che la politica nei confronti delle confessioni religiose si delineò in modo più preciso e l'obiettivo apparve più chiaro. Proprio alla fine del 1947, infatti, uno dei massimi esponenti del PCR il ministro delle Finanze, Vasile Luca, in un suo intervento, mentre condannava l'attività svolta da alcune confessioni religiose quale contraria agli "interessi del popolo", contemporaneamente lodava la condotta "antifascista" tenuta dalle comunità religiose romene, cercando di dissimulare l'attacco del governo alle loro organizzazioni assistenziali ed educative, viste come "concorrenti" pericolose delle attività politiche e sociali della democrazia socialista.

Il primo passo fu il divieto fatto ai vescovi greco-cattolici di nominare gli insegnanti nelle scuole religiose da loro gestite, provvedimento che faceva seguito a un'intensa campagna di propaganda "marxista-leninista". Il comportamento incerto e ambiguo del patriarca ortodosso Nicodim nei confronti della nuova realtà politica del Paese consentiva di fatto l'intervento massiccio da parte dello Stato nelle questioni ecclesiastiche, a partire dalle iniziative del ministro dei Culti, Stoian Stanciu. Iniziarono anche gli arresti di numerosi esponenti della Chiesa cattolica, greca e latina, – entrambe presenti soprattutto in Transilvania - malgrado non mancassero dichiarazioni di "lealtà" verso lo Stato e il popolo romeni.

La Chiesa ortodossa cercò di approfittare di tale situazione facilitando quella che ormai aveva individuato come una certa benevolenza da parte del regime – ad esempio sostituì alle preghiere per il re quelle per l'Alto Presidio della Repubblica popolare – ma non poté ugualmente sfuggire a un primo ridimensionamento. Naturalmente non tutti gli esponenti della Chiesa ortodossa lo accettarono tanto più che in ogni caso esso si accompagnava ad atteggiamenti profondamente ostili al sentimento religioso.

È interessante notare, tuttavia, che l'azione del governo e del partito per fare della Chiesa ortodossa romena un docile strumento di regime era agevolata dal grande timore di quest'ultima di venire assorbita dal Patriarcato ortodosso di Mosca, ipotesi questa che in quel momento appariva non del tutto infondata. Tale aspetto di difesa "nazionale" diventava così, paradossalmente, un punto di incontro, per quanto inconfessato, tra Chiesa e Stato.

Si comprende quindi come dopo la morte di Nicodim, avvenuta nel febbraio del 1948, fosse ben accolta la designazione fatta dal governo del suo successore nella persona del giovane metropolita di Iași, Justinian Marina, considerato molto legato ad ambienti del PCR. La pastorale diffusa poche settimane dopo da Justinian, in cui tra l'altro si esaltava l'impegno del governo a favore delle classi lavoratrici, diede il senso della scelta compiuta: la Chiesa ortodossa doveva diventare la Chiesa del popolo, collaborando all'opera di "democratizzazione" avviata dalle autorità politiche. Così appena nominato dalla Grande Assemblea Nazionale, Justinian Marina non esitava a manifestare la propria adesione al regime proprio nel momento in cui questo era impegnato in un'opera di profonda riforma di tutte le confessioni religiose che inevitabilmente lo portava a entrare in conflitto e a perseguitare la Chiesa cattolica favorendo così l'obiettivo della Chiesa ortodossa di inglobare la comunità cattolica di rito greco.

Fu allora che la Santa Sede denunciò con forza le violazioni del Concordato concluso nel 1929 implicite nella nuova Costituzione, a partire dalla progressiva eliminazione della libertà di insegnamento religioso e della possibilità di erigere nuove chiese e luoghi di culto. Ma le proteste della Santa Sede e della Nunziatura cattolica furono sempre respinte come una inaccettabile violazione della sovranità dello Stato e come una difesa di ingiustificabili privilegi da parte di chi era "strettamente legato ai circoli capitalisti e finanziari occidentali".

Il leader del PCR, Gheorghe Gheorghiu Dej, che ricopriva anche la carica di ministro dell'Economia Nazionale, fu particolarmente abile nel giocare l'una contro l'altra, Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica. In un discorso del febbraio 1948 affermò che la seconda era l'unica vera forza che si opponeva alle trasformazioni sociali del Paese, dando il via a una più massiccia campagna di sistematica denigrazione attuata dalla stampa e dalla radio nazionale; campagna che operò un salto di qualità prendendo di mira la Santa Sede come organismo soprattutto politico e la stessa persona del Pontefice, ricorrendo anche alle calunnie più infamanti. Vessazioni morali e materiali nei confronti dei singoli sacerdoti furono messe in atto con spietata sistematicità che arrivava a costringere i membri del clero alla delazione per salvare se stessi. L'invasione dello Stato si spingeva fino al punto di intervenire nelle stesse pratiche religiose.

L'elezione ufficiale a patriarca di Justinian Marina da parte del Collegio elettorale ecclesiastico fornì l'occasione per altri attacchi alla Chiesa di Roma e alla confessione greco-cattolica, i cui vescovi cercarono di reagire nel giugno 1948 con una lettera pastorale, destinata a restare inascoltata, in cui venivano ribadite le motivazioni storiche dell'unione con Roma.

L'attacco governativo alla Chiesa cattolica giunse al culmine il 17 luglio 1948, quando il Consiglio dei ministri romeno abrogò d'autorità la legge 12 giugno 1929 che aveva dato esecuzione al Concordato raggiunto con la Santa Sede nel maggio del 1927, presentando la decisione come un completamento delle disposizioni della nuova Costituzione che garantiva la completa uguaglianza di tutte le confessioni religiose senza situazioni di privilegio per alcuna di esse. Nunziatura e Santa Sede furono colte

di sorpresa ma le loro proteste ufficiali vennero subito respinte, mentre si rinnovavano gli attacchi al Vaticano e alla Chiesa greco-cattolica.

L'intervento del regime romeno fu "perfezionato" nell'agosto successivo, quando con due distinti interventi (legge 175 del 3 agosto sull'insegnamento religioso che vietava alla Chiesa cattolica dei due riti di possedere proprie scuole e decreto legge del 4 agosto "sul regime generale dei culti") si attribuì alla competenza statale l'educazione della gioventù, fu ridefinito l'ordinamento e l'esercizio dei culti, limitando ancora di più la libertà di professione del culto cattolico e la libertà di insegnamento religioso, e fu vietato ai religiosi di avere relazioni con altri culti, con istituzioni e personalità aventi carattere ufficiale all'estero, se non quelle mediate dal ministero dei Culti e degli Esteri romeni.

Ciò che ne derivò fu un sistema complesso di autorizzazioni e controlli che confermò l'obiettivo di smantellare alla base la Chiesa cattolica, pur non eliminandola completamente, almeno per il momento. Ogni attività di formazione religiosa era preclusa ed erano consentite solo alcune scuole per il clero e un istituto teologico. Il monopolio statale dell'educazione della gioventù era affermato in modo definitivo. Emblematico delle nuove disposizioni fu lo stesso "programma analitico" per l'anno scolastico 1947-1948 che pianificava l'introduzione della dottrina marxista nelle scuole; in particolare le discipline scientifiche avrebbero dovuto combattere "il misticismo, le idee preconcette e le superstizioni, dimostrando agli alunni che tutti i fenomeni discendono da cause naturali".

Gli organi di governo dovevano esercitare un ferreo controllo anche sulla giurisdizione ecclesiastica, nonché sugli stessi bilanci e sui patrimoni; le diocesi romano-cattoliche furono ridotte drasticamente da 13 a 2. In base all'articolo 22 della legge sulle confessioni religiose emanata il 4 agosto ogni diocesi doveva contare almeno 750.000 fedeli. La nomina del patriarca, dei metropoliti, dei vescovi avrebbero dovuto essere di competenza dei deputati dell'Assemblea Nazionale, dei ministri, dei sottosegretari.

La volontà politica di staccare da Roma la Chiesa cattolica era ben visibile, in particolare, nel controllo stabilito sui rapporti che le varie confessioni potevano intrattenere fuori dello Stato, controllo mirato ovviamente a interrompere i legami tra i cattolici romeni e la Santa Sede.

Le confessioni religiose presenti in Romania, nel loro complesso, furono tutte intimorite da questo decreto, anche quella ortodossa, in quanto era la loro organizzazione secolare oltre alla religiosità della popolazione che si voleva colpire.

La Chiesa ortodossa in realtà non sembrava sottrarsi a questo destino. Quando il ministro dei Culti si presentò improvvisamente al Collegio dei metropoliti presieduto dal patriarca Justinian e impose l'adozione di uno statuto già predisposto dal governo, tutti furono unanimi nel condannare questa forte limitazione alle loro attività, anche se nel contesto generale non si poteva negare la posizione di privilegio della Chiesa ortodossa rispetto alle altre, almeno sul piano organizzativo.

Del resto anche la Chiesa maggioritaria nel Paese si univa sistematicamente ai tentativi governativi di staccare la Chiesa greco-cattolica dalla "Roma papale". L'«invito» sempre più pressante fu in effetti raccolto da alcuni esponenti di quest'ultima, quando, in autunno, 36 sacerdoti decisero in assemblea a Cluj di "tornare" in seno alla confessione ortodossa, seguiti successivamente da altri 400, per lo più dietro forti pressioni e minacce. Una nuova, più grande assemblea ad Alba Iulia consacrò definitivamente, alla presenza di Justinian Marina, il "ritorno" dei greco-cattolici all'ortodossia da cui si erano staccati circa 250 anni prima. Il metropolita ortodosso di Sibiu, Nicolae Balan, nel suo intervento a favore dell'azione governativa fu esplicito riguardo alla tendenza di una parte del clero greco-cattolico a rivendicare l'"indipendenza" nazionale dalle decisioni vaticane e dagli "interessi stranieri".

Proteste da parte dei vescovi greco-cattolici fedeli al legame con la Santa Sede contro queste decisioni forzate furono inviate al presidente del Presidium supremo, Constantin Parhon, ed allo stesso Groza. Anche mons. O'Hara protestò ufficialmente contro tali scissioni pilotate, rivendicando i diritti che la stessa Costituzione garantiva ai vari culti. Ma fu tutto inutile.

Arresti, continui e violenti interrogatori, maltrattamenti, condanne al carcere e al confino, irruzioni e occupazioni violente nei monasteri (di Blaj e Bistrița, ad es.) completarono le decisioni prese al vertice e investirono la massa del clero e dei credenti. Particolare sensazione destò a fine ottobre l'arresto dei vescovi cattolici Valeriu Traian Frențiu di Oradea e Iuliu Hossu di Cluj. Infine, il 1° dicembre 1948, il decreto n. 358 pose termine in maniera ufficiale e definitiva al culto greco-cattolico. Il provvedimento non giungeva inaspettato, i greco-cattolici avevano già dall'estate cominciato ad organizzarsi per vivere nella clandestinità e «i vescovi detenuti, per prudenza avevano provveduto a consacrare altri vescovi destinati alla "Chiesa del silenzio"».

L'identificazione del culto cattolico con le forze politiche reazionarie, interne ed esterne, con gli "sfruttatori capitalisti" venne ad assumere nella prassi governativa un aspetto di vera e propria "lotta di classe", con il clero cattolico ormai visto come parte integrante della borghesia reazionaria e responsabile di "attività antiromene".

Attacchi non meno violenti di quelli portati al clero greco-cattolico vennero lanciati contro il culto latino-cattolico. La Chiesa cattolica aveva iniziato la preparazione di un proprio "regolamento organico" che avrebbe dovuto essere l'estremo tentativo di salvarsi da una possibile soppressione, ma il governo respinse subito dopo il progetto di "Statuto" poiché vi si riaffermava ancora una volta il dogma dell'infallibilità papale e il primato della Cattedra di S. Pietro; successivamente, furono arrestati i vescovi Aron Marton di Alba Iulia e Anton Durcovici di Iași.

La Chiesa cattolica continuava però a resistere coraggiosamente alle pressioni dello Stato, valendosi proprio di quel legame con la Santa Sede, che il governo voleva invece recidere a tutti i costi, trovando così al di fuori del quadro nazionale la forza di opporsi alla politica antireligiosa del governo. Questo intendeva distruggere completamente tale rapporto, anche se non giunse al punto di decidere la scomparsa di qualsiasi traccia del culto romano-cattolico, preferendo inquadrarlo nell'ambito delle leggi della Repubblica popolare.

Il 3 agosto 1949 il ministero dei Culti comunicò con tono tassativo ai superiori dei vari ordini religiosi cattolici che il governo non avrebbe più tollerato relazioni di "carattere organizzativo" con la Santa Sede, ma solo relazioni "dogmatiche", condotte tramite lo stesso ministero e quello degli Esteri. La pressione era terribile perché ormai era sufficiente anche il solo sospetto da parte delle autorità politiche per condannare ai lavori forzati i membri del clero. Essa si estendeva anche ai singoli credenti: chiunque avesse contatti con sacerdoti veniva subito convocato in questura e "invitato" a interromperli subito. Gli stessi sacerdoti venivano forzati con lusinghe e minacce ad aderire all'organizzazione delle forze cattoliche fedeli al governo romeno. Il 29 giugno del 1949 vennero aperti a Cluj dei "corsi di avviamento" anche per il clero, durante i quali si tentava di conciliare i principi del cristianesimo con la dottrina marxista.

Il reggente la Nunziatura, O'Hara, era ormai rimasto completamente isolato e privo di qualsiasi potere anche solo di natura amministrativa. Nel settembre del 1949 il ministero degli Esteri inviò alla Nunziatura una nota verbale in cui si confutavano una ad una le proteste inviate sia per la nazionalizzazione dei beni e degli immobili religiosi che per le persecuzioni di ecclesiastici e fedeli cattolici.

Dal 6 all'8 giugno 1949 una "Assemblea nazionale ecclesiastica" – cui parteciparono esponenti "allineati" del clero ortodosso, greco-cattolico, riformato, luterano, evangelico, mosaico, armeno-gregoriano, musulmano, nonché lo stesso primo ministro Groza e altri esponenti dello Stato – fu l'occasione della solenne riaffermazione del potere statale in materia religiosa. Il patriarca Justinian non mancò di esaltare per l'occasione l'abrogazione del Concordato e la ritrovata "unità religiosa" del popolo romeno, mentre subito dopo il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa approvò un nuovo Statuto del culto pienamente in linea con gli obiettivi del regime.

Era la premessa della risoluzione adottata in agosto dal Consiglio dei ministri che imponeva la cessazione di ogni attività degli Ordini religiosi cattolici nel campo dell'insegnamento e dell'assistenza sanitaria e sociale. Numerosi gli Ordini e le congregazioni attive nel campo dell'educazione e delle opere di carità che furono soppressi in questa fase di rilancio della campagna antireligiosa. Furono colpiti in particolare i "Fratelli delle scuole cristiane", i "Piaristi", le "Suore di Nostra Signora", l'"Ordine della Misericordia", le "Suore della carità", le "Suore francescane della Sacra Famiglia", etc. I religiosi avevano la facoltà di tornare nelle proprie famiglie o di concentrarsi in poche case riservate a loro.

Si possono perciò comprendere sulla base di questi avvenimenti le reazioni violente del governo e della Chiesa ortodossa alla scomunica comminata al comunismo dal Sant'Uffizio, ratificata prontamente dal Pontefice nel luglio del 1949, provvedimento che secondo il vertice ortodosso puntava a "perpetuare lo sfruttamento dei fedeli da parte del potere vaticano" e che era palesemente in contraddizione con la libertà religiosa garantita in tutte le repubbliche popolari e con lo stesso spirito del cristianesimo. L'identificazione della Santa Sede e del culto cattolico con gli ambienti economici e finanziari occidentali, soprattutto americani, divenne allora completa, accompagnata da una rinnovata e violenta campagna di stampa antivaticana.

Quando il governo romeno presentò il 4 luglio 1950 lo "Statuto" del culto cattolico - che assoggettava completamente il culto alle leggi nazionali e assicurava l'ingerenza statale negli affari della Chiesa - gli ordinari di Alba Iulia e di Iași risposero coraggiosamente che non potevano accettare il documento dato che molti vescovi erano stati arrestati e pertanto avrebbe dovuto decidere il pontefice a Roma. L'intenzione del governo di provocare uno "scisma" nel movimento cattolico fu ancora più determinata dopo questi fatti.

D'altra parte, la stessa resistenza cattolica con la sua dignità e il suo coraggio suscitava in molti una grande ammirazione, anche in quei settori della comunità ortodossa che non avevano voluto seguire i vertici nel loro affiancamento al regime.

Un punto di arrivo di tale attività fu nel luglio 1950 la denuncia dell'abuso delle prerogative diplomatiche da parte della Nunziatura apostolica, seguita dall'obbligo di abbandonare il Paese imposto a O'Hara e ad altri due prelati della Nunziatura, mons. Guido del Mestri Schömberg e mons. John C. Kirk.

Come era ovvio vennero intensificati gli atti di ostilità nei confronti di tutti i membri del clero cattolico che si rifiutavano di appoggiare la politica governativa o che semplicemente erano sospettati di non condividere gli obiettivi del nuovo regime o provare simpatie per l'Occidente.

Per attuare meglio la campagna ormai avviata contro la Chiesa di Roma fu anzi costituito nell'aprile del 1950 - in Transilvania, dove la presenza cattolica, soprattutto tra la minoranza di etnia magiara, era più radicata - un nuovo organismo con lo scopo di irreggimentare i latino-cattolici "fedeli" al governo: il "Comitato cattolico di azione", che per la Chiesa cattolica elaborò addirittura un nuovo "Statuto".

Il tentativo era abbastanza scoperto, come dimostrarono i congressi del Comitato tenuti nel settembre e nel marzo successivi, perché seguiva la prassi già adottata per i greco-cattolici: provocare una scissione (pilotata) dalla Santa Sede e poi inglobare nella Chiesa ortodossa gli "allineati". Il Comitato tra l'altro non esitò a servirsi di figure equivoche, come i preti scomunicati Agatha e Horn-Despina.

L'aspetto "istituzionale" delle iniziative anticattoliche del regime romeno, cui si connetteva una chiara politica di difesa del culto "nazionale" dai culti "stranieri" come quello cattolico, ebbe una nuova conferma con il rilancio in sede di Assemblea generale straordinaria - tenuta a Cluj il 15 marzo 1951 da 240 partecipanti tra ecclesiastici e laici - dello "Status romanus catholicus transilvaniensis", organismo in realtà esistente da circa quattro secoli, incaricato di amministrare i beni ecclesiastici in Transilvania. Tale "rilancio" mirava a fare dello "Status" un nuovo strumento in grado di riunire i cattolici fedeli al governo, allargando il suo raggio d'azione al di fuori della Transilvania.

Gli arresti di esponenti del clero latino-cattolico, dai semplici sacerdoti ai frati francescani, ai gesuiti, furono allora sempre più frequenti, seguiti di regola da vessazioni fisiche e morali, da condanne al carcere ed al confino. L'arcivescovo di Bucarest, mons. Alexandru Cisar, non si sottrasse a questa sorte e venne confinato in un monastero della Transilvania.

Che non vi fosse più possibilità di recuperare le libertà del passato fu comprovato dall'allontanamento delle sue funzioni di mons. Schubert, rettore della Cattedrale di Bucarest e pro vicario dell'arcidiocesi latino-cattolica, da tempo sorvegliato speciale per la sua ben nota opposizione alla politica dello Stato romeno. Sostituito dall'ambiguo collaboratore del regime Horn Despina, Schubert venne successivamente arrestato, mentre nel mese di febbraio ripresero in grande stile gli arresti anche tra gli altri religiosi del culto. A vicario generale della cattedrale di Bucarest venne posto mons. Traian Jovanelli, una figura un po' ambigua di prelato che, pur essendo stato arrestato in passato, sembrava fosse poi diventato uno degli strumenti più fidati del regime.

Il 12 maggio 1950 era stato arrestato anche il Vicario generale di Alba Iulia, mons. Luigi Boga. Mons. Scheffler, vescovo di Satu Mare, fu costretto a ritirarsi in un convento.

La persecuzione dei cattolici toccò uno dei suoi punti più alti il 30 gennaio 1951 con l'intimazione a lasciare la Romania entro 10 giorni al padre francescano italiano Clemente Gatti, rettore della Chiesa italiana di Bucarest del Santo Redentore e cappellano della Legazione d'Italia, sulla base di un'accusa relativa al traffico di valuta, ma in realtà perché impegnato in una vasta opera di assistenza ad altri religiosi che si estendeva fino in Transilvania. La vicenda di padre Gatti coinvolse naturalmente la stessa rappresentanza diplomatica italiana, particolarmente attenta nel difendere gli interessi della collettività nazionale. Risultava chiaro però come tale ostilità da parte romena fosse legata a una precisa campagna volta a colpire allo stesso tempo il Vaticano e l'Italia. La svolta drammatica si ebbe con l'arresto improvviso di padre Gatti in marzo, seguita dall'occupazione della chiesa italiana - ormai divenuta quasi un simbolo della resistenza cattolica dopo la chiusura di molti altri edifici di culto - da parte delle forze di polizia romene.

Dopo la condanna a 15 anni di lavori forzati, malgrado fosse sceso in campo a sua difesa lo stesso ministero degli Esteri italiano, padre Gatti fu poi liberato improvvisamente nell'aprile del 1952, per morire a causa delle precarie condizioni di salute nel giugno successivo.

La stretta finale non si fece attendere: dopo l'arresto dei vicari generali delle diocesi di Satu Mare, Alba Iulia e Timișoara e del rettore del Seminario teologico di Alba Iulia, toccò al vescovo stesso di Timișoara, mons. Augustin Pacha, imprigionato per aver pubblicato una lettera pastorale sgradita al regime e condannato, dopo un processo che turbò profondamente i fedeli cattolici, a 18 anni di carcere con l'accusa di aver lavorato per i servizi segreti anglo-americani al fine di rovesciare il governo.

Il processo contro mons. Pacha, organizzato nel settembre del 1951, si mutò in una ampia coreografia della politica anti-religiosa del regime romeno, coinvolgendo nelle accuse di spionaggio a favore del Vaticano e degli Stati Uniti e di formazione di un partito cristiano-sociale con l'obiettivo di rovesciare il regime comunista anche il vescovo Schubert, il rettore del seminario di Timișoara Adalberto Boros, il sacerdote Giovanni Heber, padre Gatti, oltre a vari laici e al funzionario della Legazione italiana Eraldo Pintori, la cui odissea costituì a lungo una grave fonte di tensione tra i governi romeno e italiano. Le "confessioni" di tutti gli imputati furono visibilmente estorte e "recitate" durante il processo secondo un copione prestabilito.

Mentre nel maggio 1951 era stata aperta dal governo anche una "Scuola" per sacerdoti ortodossi, i cui iscritti furono selezionati tra i più sicuri sostenitori del regime, a ennesima dimostrazione del suo potere condizionante, nei confronti del culto ortodosso, la sorte dei cattolici diventò ancora più drammatica: a settembre iniziarono altri processi contro alti prelati con l'accusa di spionaggio, alto tradimento, cospirazione.

Se la resistenza sembrava ormai impossibile, la reazione della Santa Sede, che nello stesso periodo pronunciò la scomunica per i cattolici che avessero aiutato il governo romeno in quest'opera di persecuzione, non fece che aggravare la posizione dei latino-cattolici. Lo stesso ministro dell'Interno, Teohari Georgescu, scrisse un lungo articolo sul bollettino del Cominform per spiegare come il Vaticano fosse la centrale più importante dello spionaggio in Romania.

La Lettera Apostolica *Veritatem Facientes*, inviata il 25 marzo 1952 da papa Pio XII all'episcopato, al clero e ai fedeli cattolici, denunciò per la prima volta in forma più organica e senza mezzi termini la persecuzione nei confronti della comunità cattolica in Romania: "La consapevolezza del nostro mandato apostolico ci impone di elevare la nostra voce per difendere la causa di Dio e della Chiesa", affermò il Papa levando la sua protesta per i numerosi arresti di vescovi, sacerdoti e fedeli. Condanne, deportazioni, chiusura delle scuole, identificazione dei cattolici con i nemici dello Stato e della democrazia non avrebbero mai indotto la Santa Sede ad abbandonare la Chiesa in Romania e il Pontefice rilanciava anzi la lotta dei cattolici come una grande, anche se lunga e difficile, battaglia per il ripristino della verità.

Alla Lettera del Papa rispose però la pastorale emanata in occasione della Pasqua ortodossa dal patriarca Justinian Marina che invece esaltò la lotta dei cristiani fedeli al regime come lotta per l'affermazione della democrazia e della pace in tutto il mondo, facendo propria così la stessa politica estera sovietica. A sostegno della posizione espressa da Justinian sembrò andare un'improvvisa dichiarazione fatta dall'arcivescovado di Bucarest a firma di mons. Jovanelli, e letta nelle chiese della capitale il 4 maggio, che tuttavia difendeva le prerogative della Chiesa cattolica. La Santa Sede giudicò però insufficiente tale dichiarazione e si affrettò a non attribuirle alcun valore, pure in conseguenza della scomunica che Jovanelli si era attirato mesi prima a causa del suo atteggiamento ambiguo.

Ormai la Chiesa cattolica, anche alla luce di questi episodi, era stata ridotta pressoché al silenzio. Emblematica in tal senso era la sorte riservata ai vescovi quali Chinezu, Rusu, Hossu, Freniu, Suciu, Ioan Balan, incarcerati o costretti ai campi di lavoro, sottoposti a trattamenti durissimi e a vessazioni che portarono in alcuni casi – ad esempio per i vescovi Freniu, Suciu e Chinezu – anche alla morte.

Il trionfo della politica statale in campo religioso venne testimoniato da una solenne cerimonia organizzata dal Presidium nel settembre 1954 alla presenza del primo ministro Groza, del ministro dei Culti Constantinescu-Iași, del patriarca Justinian e del metropolita ortodosso Nicolae Balan. Nel corso di tale manifestazione vennero conferiti riconoscimenti di notevole importanza – le stelle della Repubblica Popolare romena - a numerosi membri del clero ortodosso e di quello cattolico allineatosi con il

regime che si fossero "distinti" nelle loro attività pubbliche, quali i metropoliti del Banato e dell'Oltenia Lazarescu e Firmilian, il vescovo vicario della patriarchia Botoșanu, il vescovo della Chiesa riformata di Cluj Vásárhelyi, mons. Jovanelli e altri esponenti di diversi culti.

L'*«Osservatore Romano»* del 2 dicembre 1954 denunciò ancora una volta, ma senza alcun effetto, le persecuzioni che avevano gettato in carcere e costretto a rinnegare la propria fede centinaia di ecclesiastici cattolici.

Un allentamento della campagna anticattolica e antireligiosa del regime sembrò profilarsi nel corso del 1955, anno chiave della prima fase della "distensione" Est-Ovest. Furono scarcerati in effetti sacerdoti e vescovi, questi ultimi rinchiusi però in monasteri ortodossi, come Alexandru Rusu, Ioan Balan e Iuliu Hossu, e ricevuti in seguito addirittura da un tranquillizzante Groza. Attraverso la rappresentanza diplomatica italiana, il regime, ormai sicuro di aver eliminato ogni potere di intervento sulla società romena da parte delle forze religiose, anche di quella ortodossa ormai totalmente controllata, tentò alcune "aperture" verso la Santa Sede, ma la confusione esistente nell'ambito del clero cattolico, disperso tra persecuzioni e apostasie, non consentì di raccogliere questi primi segni di disgelo che portarono anche ad alcuni riconoscimenti ufficiali da parte romena all'azione svolta dal Pontefice per la pace internazionale. Fu un tentativo che tra l'altro non portò ad alcun risultato tangibile per quanto riguardava la situazione della Chiesa cattolica.

Fin dalle vicende di padre Gatti, l'Italia, tramite la rappresentanza diplomatica italiana, era inevitabilmente diventata l'unico punto di contatto tra le autorità statali romene, che cercavano di non presentare un quadro drammatico della situazione dei cattolici in Romania, e la Santa Sede, ma senza molto successo.

Le trattative tra il governo e il ministro italiano a Bucarest, Lo Faro, nel corso del 1956 per la riapertura della chiesa italiana di Bucarest rivelarono, ad esempio, grandi difficoltà e il governo romeno cercò di abbinare un suo benevolo atteggiamento per la riapertura dell'edificio sacro e la scelta del responsabile al rilancio dei rapporti culturali e commerciali con l'Italia. Tuttavia, risultò chiaro fin dall'inizio che le misure prese negli anni precedenti contro il culto cattolico non avrebbero potuto essere eliminate in tutte le loro drammatiche conseguenze.

D'altra parte, nuovi casi di ostilità verso la comunità cattolica si riproposero negli anni successivi, con un ulteriore giro di vite a danno di sacerdoti e vescovi cattolici. Anche la Chiesa ortodossa stava assistendo con costernazione alla definizione dei nuovi limiti posti alla sua azione sottoposta ad altri controlli e restrizioni; lo stesso patriarca Justinian fu oggetto di alcune misure punitive mentre il clero ortodosso fu ridotto numericamente d'autorità, a testimonianza della persuasione del regime di aver ormai debellato la capacità dei culti religiosi di influenzare la società civile.

Si trattava, del resto, di una situazione inevitabile anche a causa di una riacquistata fiducia in se stesso da parte del regime romeno, dopo alcune fasi di incertezza nei primi anni del post-stalinismo. Alla fine degli anni Cinquanta, rafforzatosi il blocco sovietico dopo la grave crisi provocata dalla rivoluzione ungherese, anche in Romania la condizione delle Chiese e della religione in generale tornò a farsi drammatica, come in tutta la "Chiesa del silenzio".

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- A. Biagini – F. Guida, *Mezzo secolo di socialismo reale*, Torino, Giappichelli editori, 1997, 2 ed.
- Biserica Română Unită*, Madrid, 1952.
- I. M. Bucur – D. Preda (a cura di), *La Romania e la Santa Sede. Documenti diplomatici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana e Ambasciata di Romania presso la Santa Sede, 2000.
- I. M. Bucur, *Le relazioni della Romania con la Santa Sede all'inizio della Guerra Fredda*, in *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, a cura di F. Guida, Roma 2000, pp. 97-107.
- G. Cipăianu, *La Chiesa greco-cattolica romena nei primi anni del processo di sovietizzazione del Paese*, in *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, a cura di F. Guida, Roma 2000, pp. 87-95.
- G. De Vries, *Persecuzioni e vicende religiose nella Romania d'oggi*, «Civiltà Cattolica», a. 103, vol. III, 19 luglio 1952.
Inaspimento della persecuzione religiosa, «Civiltà Cattolica», a. 101, vol. I, 18 marzo 1950.
- G. Ionescu, *Communism in Rumania, 1944-1962*, London, Oxford University Press, 1964.
- H. Markham, *Rumania under the Soviet Joke*, Boston, Meador Publishing Company, 1949.
- F. Popan, *Il martirio della Chiesa di Romania*, Commissione diocesana per la Chiesa del silenzio, Urbania, 1976.
- S. A. Prundu – C. Plaianu, *Catolicismul și Ortodoxia românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Cluj, 1994.
- Romania. Persecuzione religiosa. L'Europa centro-orientale dal secondo conflitto mondiale all'era postcomunista*, «Civiltà Cattolica», a. 99, vol. IV, 16 ottobre 1948.
- Suppression of Human Rights in Rumania*, a cura del Comitato nazionale romeno di Washington, 1949.
- Tentativi comunisti di scisma religioso e allontanamento del rappresentante della Santa Sede*, «Civiltà Cattolica», a. 101, vol. III, 15 luglio 1950.

LA SANTA SEDE NEL DIRITTO INTERNAZIONALE

CARLO SILVA

(Università "La Sapienza" di Roma)

Nell'analizzare gli aspetti dell'attività internazionale della Chiesa cattolica, è opportuno specificare che il punto di partenza necessario è l'assunto crociano che afferma il millenario radicamento del Cristianesimo nel patrimonio culturale e storico del mondo occidentale: solo tenendo sempre presente questa considerazione si può tentare un approccio della tematica in oggetto fornendo una prospettiva equilibrata.

L'oggetto principale della trattazione, per comprendere qual è stato e qual è il ruolo della Santa sede nelle relazioni internazionali, passa dunque necessariamente dalla ricostruzione storica delle origini della soggettività giuridica internazionale attribuita alla Chiesa.

Ad avviso di una parte minoritaria della dottrina internazionalistica¹ e dello stesso Diritto Ecclesiastico, infatti, la soggettività internazionale che compete attualmente alla Santa Sede non sarebbe altro che la continuazione ed il relativo sviluppo, maturato nel corso di secoli e fino ad oggi, di quella medioevale *Res publica gentium christianorum* nella quale, come è noto, la Chiesa si veniva a trovare in una posizione di supremazia rispetto ad ogni altra istituzione, ed in particolare rispetto alle istituzioni politiche. Tale analogia, istintivamente compiuta dalla dottrina, non è priva di fondamento; essa rivela, anzi, l'intima connessione che, sul piano logico ed astratto esiste fra il concepire da un lato il diritto naturale come qualcosa in più di una semplice ipotesi culturale, e l'affermare dall'altro che l'organizzazione internazionale di oggi sia derivazione diretta della medioevale *civitas maxima*. Al contrario, però, è sul piano storico, dell'evoluzione dei sistemi giuridici, che la suddetta affermazione non regge.

Questa posizione di supremazia, esprimeva, e contemporaneamente garantiva, l'unità del mondo politico medioevale; anche dopo la pace di Westfalia (1648), la Santa Sede rappresentava nell'intrecciarsi dei nuovi rapporti tra gli "Stati cristiani", le antiche tradizioni e garantiva la continuità dei rapporti e delle regole internazionali. In altri termini, la Comunità internazionale ed il relativo diritto che ne disciplina la vita, sarebbero la continuazione, ovviamente con molte evoluzioni, in forma decentrata, dell'ordine universale della repubblica christiana. Conseguentemente perciò, la Chiesa, pur avendo perduto col tempo quella supremazia rispetto agli altri membri della Comunità internazionale, non ha mai cessato però di essere membro a pieno diritto di questa stessa comunità. Questa continuità che lega l'esperienza storica medioevale con quella moderna e fino all'età contemporanea, darebbe ragione della soggettività giuridica internazionale della Santa Sede, nonostante le notevoli limitazioni e i

¹ G. Balladore Pallieri, *Diritto internazionale pubblico*, Milano, 1962.

condizionamenti rispetto al passato: in effetti essa non è mai venuta meno, avendo la Chiesa continuato ad agire validamente in ambito internazionale come soggetto anche quando, tra il 1870 e il 1929, le fu sottratto l'ambito territoriale sul quale veniva esercitata tale sovranità.

Non tutta la dottrina, però, per quanto si concordi sulla piena soggettività internazionale della Santa Sede, condivide l'assunto secondo il quale l'attuale soggettività vada vista come la continuazione o la trasposizione in epoche successive della medioevale Res publica gentium Christianorum. Al contrario, questa corrente² nega nel modo più assoluto che possa esistere tra le due diverse esperienze storiche qualsiasi tipo di rapporto. L'ordine medioevale, alla cui formazione la Chiesa ed i pontefici diedero un contributo assai più decisivo che non l'Impero, costituiva un corpo unico, giuridicamente integrato lungo una sorta di continuum che senza interruzioni, procedeva dall'alto verso il basso: da Dio e dalle sue leggi, e pertanto dal suo Vicario in terra che di tali leggi era l'interprete, tale ordine discendeva verso imperatori e principi, re, signori e reggenti, fino ai sudditi e ai singoli individui. La teoria della potestà diretta della Chiesa nel temporale, infatti, che si affermò in quei secoli in cui maggiormente prevalse il principio teocratico nella società europea, trovava un suo logico fondamento fintantoché si riferiva ad una realtà socio-politica giuridicamente organizzata in un ordinamento completo, totale, universale, gerarchicamente strutturato che vedeva al vertice l'autorità divina e la sua legge: di conseguenza il Sommo Pontefice in quanto Vicario di Cristo in terra e supremo custode ed interprete della legge naturale e del diritto divino rivelato. In base a questa sovraordinazione giuridica rispetto all'autorità politica, in virtù dei suoi poteri vicari, il Papa poteva intervenire direttamente e con piena efficacia giuridica anche sul temporale, rimuovendo norme, provvedimenti politici, sentenze dell'autorità giudiziaria, oppure nominando o deponendo principi ed imperatori. La teoria della *potestas directa* in conseguenza, trovava a suo fondamento il paradigma già considerato della *ordinatio ad unum*, cioè della necessaria convergenza della società religiosa e della società civile verso quel bene integrale dell'uomo, che si risolve in definitiva nella sua salvezza spirituale, e che quindi presuppone una preminenza dello spirituale sul temporale.

Nella società medioevale, i rapporti tra Chiesa e Stato non si pongono su un piano di parità, all'interno di un ordinamento terzo, ma nel contesto di un ordinamento caratterizzato da una costruzione gerarchica ed unitaria del sistema costituzionale. Più che alla configurazione dell'ordinamento internazionale, inteso come ordinamento inter-statuale, la *Res Publica* medioevale si identifica con la configurazione tipica degli ordinamenti statuali, in particolare di quelli a struttura monistica: non vi erano cioè al suo interno, per così dire, spazi giuridicamente vuoti. Si trattava di un ordine ad un tempo sovraordinato ed interindividuale che stringeva in vincoli giuridici unitari l'intero genere umano formante la cosiddetta *Res Publica sub Deo*. Questa struttura del potere, nella quale le pretese pontificie furono maggiormente vicine alla loro realizzazione è stata descritta come uno "Stato internazionale". In esso la Santa Sede vi svolgeva funzioni che con il linguaggio moderno, potrebbero essere definite di Diritto Pubblico.

² Del Giudice, *Istituzioni di Diritto Canonico*, Milano, 1959.

La risoluzione dei conflitti internazionali, il mantenimento della pace, l'intervento nei conflitti di giurisdizione in mancanza di una giustizia secolare, la capacità di bandire crociate anche contro i sudditi della stessa comunità cristiana, sono solo alcuni dei tratti più caratteristici del pensiero e dell'azione di Innocenzo III e della canonistica dell'epoca.

A mano a mano che il sistema andava incontro a continue e crescenti crisi di effettività, e quanto più numerosi andavano costituendosi regni, principati e repubbliche superiorem non recognoscentes, l'ordinamento tendenzialmente federale ed effettivamente gerarchico della *Res publica sub Deo* cedette il posto ad una comunità priva di comuni vincoli di solidarietà, giuridicamente disorganizzata, disgregata e paritaria. Con la crisi e la frantumazione del sistema della comunità medioevale svani il potere esercitato da un organismo centrale e sovraordinato e nel contempo perse di efficacia quel complesso di regole e principi che facevano della comunità medioevale cristiana una società giuridicamente integrata in forma pubblicistica. La Santa Sede, perciò al pari e non diversamente da ogni altra autorità superiorem non recognoscentes, è divenuta soggetto del nascente Diritto Internazionale quando, e solo quando, esso ha cominciato a svilupparsi in senso moderno: la soggettività che fa capo alla Santa Sede costituisce dunque fenomeno qualitativamente e radicalmente diverso dalla posizione da essa assunta nella comunità politica medioevale.

In effetti, sul piano storico, il Diritto Internazionale classico, formatosi nel vuoto giuridico lasciato dalla dissoluzione della *civitas maxima*, risulta come una formazione giuridica nata contro quell'ordine universale o comunque al di fuori del suo ambito di efficacia normativa. L'ordinamento internazionale formatosi per opposizione al precedente potere della *Res Publica* e al di fuori di esso, è composto da soggetti che si relazionano su basi di parità, la cui volontà è la fonte delle relative norme, esso è sprovvisto di enti dotati di sovranità e di organi che possano esercitare sui consociati la capacità di dominio e non ha conseguentemente una struttura gerarchica.

Quindi, secondo quanto riferito fino a questo punto, appare manifesto come la Santa Sede al pari di tutti gli altri Stati è divenuta soggetto di Diritto Internazionale solo quando quest'ultimo ha cominciato a svilupparsi in senso moderno; inoltre, appare lecito affermare che la soggettività che fa capo alla Santa Sede costituisce un fenomeno qualitativamente del tutto diverso dalla posizione da essa assunta nell'ordinamento medioevale; infine, è da escludersi che al di là del Diritto Internazionale, siano tuttora esistenti regole e principi derivanti dall'antica struttura internazionale operanti in spazi non colmati dal Diritto Internazionale in senso proprio.

Analizzando il ruolo internazionalistico nei due "modelli normativi" succedutisi nell'evoluzione della Comunità internazionale (il cosiddetto "modello di Westfalia", dominante dalla metà del XVII secolo alla Prima guerra mondiale, ed il "modello della Carta delle Nazioni Unite", progressivamente affermatosi dal secondo dopoguerra in poi), si può ampiamente descrivere la mutata posizione che la Santa Sede ha storicamente assunto nell'ordinamento internazionale.

Nel primo modello giuridico internazionale (Westfalia), la base è una Comunità internazionale in cui il diritto sanziona la forza e tutto il sistema si basa sul principio dell'effettività: è la forza che costituisce la fonte principale di legittimazione del diritto.

Il compito che veniva riservato a quest'ultimo era quello di provvedere alla coesistenza tra i soggetti, cioè di vigilare affinché la convivenza fra i vari Stati causasse quanti meno attriti possibile. È facile dunque evincere come il modello denominato "di Westfalia" si sia dimostrato poco consono quando non addirittura strutturalmente ostile al ruolo e alle funzioni tradizionali di un soggetto particolare come la Santa Sede.

Nulla è più esplicativo, relativamente alla fine della centralità del ruolo della Santa Sede, del tramonto definitivo del vecchio ordine medioevale e del ruolo marginale in cui, di fatto, essa veniva relegata. Ciò nonostante essa entra a far parte dei membri della Comunità internazionale; ma vi entra suo malgrado su quel piano di egualanza formale che non solo è contrario alle sue pretese, ma che anche dal punto di vista storico la tiene ai margini del processo di formazione del nuovo diritto. Ad eccezione dei concordati – la cui efficacia sul piano internazionale inizia ad essere messa in discussione – il complesso di situazioni giuridiche soggettive di cui la Santa Sede è titolare si ridurrà ad uno scarno corpo di norme consuetudinarie, mentre la sua soggettività si esplicherà in modo assai debole nei confronti del diritto pattizio generale. La Santa Sede cioè, nel momento in cui non prende parte alle attività di carattere convenzionale, si estranea automaticamente anche dalla formazione del diritto consuetudinario, in quanto quest'ultimo si forma anche in forza dei vari trattati. Vi è poi un altro elemento da evidenziare, e cioè il fatto che la Santa Sede ha percepito per lungo tempo il Diritto Internazionale come un nemico e questo non per il solo fatto che dalla metà del XVII secolo la sua soggettività fosse messa sempre più in discussione, ma soprattutto perché, dando il Diritto Internazionale forza e consistenza giuridica al principio di non ingerenza negli affari interni degli Stati, questo si poneva in posizione di netto contrasto con la posizione classica che consentiva alla Santa Sede la possibilità di regolare a proprio modo le questioni che a suo avviso erano di sua competenza, senza riguardo per la comunità politica particolare.

Nella seconda fase evolutiva della Comunità internazionale (Carta delle Nazioni Unite), invece, il tratto più saliente è offerto dallo sviluppo senza precedenti dell'attività convenzionale posta in essere dalla Santa Sede. In questo periodo, infatti, la Sede Apostolica è divenuta parte di una massa così consistente di accordi bilaterali e soprattutto multilaterali, da far passare in secondo piano persino la tradizionale normazione di natura concordataria; inoltre, si riscontra una massiccia presenza della Santa Sede sul piano delle Organizzazioni Internazionali e delle Conferenze intergovernative. Nel Diritto Internazionale quale è venuto evolvendosi dopo la Prima guerra mondiale e soprattutto a partire dalla firma della Carta delle Nazioni Unite, sono emersi alcuni valori di fondo ai quali i soggetti hanno deciso di attribuire un valore preminente: il perseguitamento di relazioni internazionali pacifiche, che è divenuto il fine supremo della Comunità internazionale, il divieto della minaccia e dell'uso della forza nonché la soluzione delle controversie internazionali tramite mezzi diplomatici. Inoltre la violazione dei principi enunciati non costituisce più, come avveniva in precedenza, un problema limitato alle parti in causa, ma che almeno tendenzialmente investe l'intera Comunità internazionale: ogni soggetto può quindi pretendere il rispetto delle norme giuridiche pertinenti.

Da tutto ciò consegue l'attenuazione di quel principio individualistico che informava la Comunità internazionale del periodo del modello di Westfalia. Si è cioè affermata una tendenza volta almeno a limitare l'importanza della forza come unico o principale criterio di legittimazione nelle relazioni internazionali, ed ha preso corpo in contrapposizione al puro principio di effettività, il postulato secondo cui le situazioni contrarie a certi fondamentali precetti internazionali non dovrebbero essere riconosciute formalmente dagli Stati.

L'accresciuta presenza della Santa Sede sul piano degli accordi multilaterali risulta evidente dalla partecipazione di questo soggetto al rinnovamento del diritto applicabile ai conflitti armati: basti pensare alla firma apposta dalla Sede Apostolica alle quattro Convenzioni di Ginevra del 1949 sulle vittime di guerra, all'adesione del 1966 della Convenzione sulla proibizione dell'uso di gas asfissianti, tossici e di mezzi batteriologici del 1925 ed infine ai due più recenti protocolli di Ginevra del 1977 rispettivamente sui conflitti armati internazionali e non internazionali. A fianco dei principi ricordati ve ne sono degli altri, nei confronti dei quali la Santa Sede ha modo di espletare la propria attività o di concedere il proprio sostegno: il rispetto dei diritti umani, l'autodeterminazione dei popoli, l'egualanza sovrana degli Stati, la cooperazione internazionale, i quali sono sia principi fondamentali dell'attuale Comunità internazionale che precetti giuridico-dogmatici del magistero cattolico. Ed è proprio in forza di questi principi che la Sede Apostolica ha sempre incoraggiato il processo di codificazione del Diritto Internazionale firmando e spesso ratificando le convenzioni frutto delle varie Conferenze internazionali.

Risulta dunque quanto mai desueta l'esaminata lontananza della Santa Sede dai procedimenti di formazione del Diritto Internazionale tipica del modello di Westfalia: essa infatti non trova più riscontro nella realtà. Il rilievo assume ancora maggior valore quando si consideri che una caratteristica precipua dell'attuale fase di sviluppo della Comunità internazionale è la formazione dello stesso diritto consuetudinario sempre più al margine di tali Conferenze internazionali, mentre il carattere convenzionale acquista sempre più importanza.

Il campo in cui la tendenza del movimento convenzionale odierno ad invadere taluni settori della vita interna statale si è manifestato in modo più marcato è offerto dalla tutela internazionale dei diritti umani: è difficile infatti ritenere che i diritti dell'uomo rientrino oggi nella competenza degli Stati con la stessa esclusività con cui vi rientravano in passato. La nozione stessa di *domestic jurisdiction*, contro la quale la Santa Sede lungamente si è battuta, manifesta così i suoi caratteri essenziali: la natura relativistica, in altre parole sostanzialmente variabile a seconda degli obblighi internazionali che gravano sugli Stati, e il suo carattere "storico", in quanto gli obblighi che vincolano gli Stati possono cambiare nel tempo come conseguenza dell'evoluzione del Diritto Internazionale tanto pattizio quanto consuetudinario: in altre parole, dove il diritto convenzionale non consente una sufficiente tutela delle questioni che da sempre stanno a cuore alla Santa Sede, quest'ultima, partecipando allo sviluppo della normativa internazionale, appresta uno strumento suppletivo che le consente di avanzare legittime pretese di fronte agli Stati.

Dopo aver chiarito l'importanza ed il ruolo del soggetto Santa Sede nelle diverse fasi storiche del diritto, si deve analizzare che cosa si debba intendere per "Santa Sede", come questa possa essere descritta e quale importanza rivesta nel contesto della Comunità internazionale attuale.

La Comunità internazionale infatti, riconosce come suoi membri principali gli Stati, sono questi che secondo diverse modalità partecipano alla formulazione delle norme e dei principi che costituiscono il Diritto Internazionale, e solo verso gli Stati le regole di condotta stabilite dallo stesso Diritto Internazionale sono opponibili.

Non è certo il caso di sottolineare come talvolta siano gli eventi storici ad imporsi alla dottrina e a modificarla di conseguenza: questo è accaduto anche per il concetto di soggettività internazionale. La natura "omogenea" degli enti di base dell'ordinamento rinvia logicamente alla concezione unitaria della soggettività. Ma fu proprio quando si cominciò a parlare della personalità internazionale della Santa Sede che la nozione di soggettività subì le prime incrinature, poiché questa, dopo il 1870, non possedeva più gli elementi costitutivi della personalità internazionale propri degli Stati. Non senza perdere gran parte dell'originaria esaustività, secondo la dottrina dell'epoca ed ancora secondo quella dominante oggi, la Santa Sede costituisce una persona giuridica diversa da quella degli Stati; la soggettività che ad essa fa capo non è uguale a quella che fa capo agli Stati: è una soggettività qualificabile come "atipica".

La personalità internazionale della Santa Sede viene spiegata facendo ricorso ad una diversa categoria concettuale, quella dei cosiddetti soggetti *sui generis*, categoria alla quale appartengono anche altri enti sforniti di territorio e popolazione e per seguenti finalità non tipiche degli Stati, cioè gli altri "enti diversi dagli Stati".

L'attribuzione della soggettività internazionale esclusivamente agli enti statuali si dimostrerà poi ancora meno aderente alla realtà dalla fine della Prima guerra mondiale, e ancor di più dagli anni trenta del nostro secolo in poi. Il sorgere, sempre più massiccio, di Organizzazioni Internazionali governative di struttura ternaria³, con propri organi decisionali autonomi, che non erano solamente espressione della volontà sovrana degli Stati membri, contribuì alla crisi dell'idea che attribuiva solo allo Stato la soggettività internazionale. Nonostante i dubbi manifestati ancora oggi da una parte della dottrina a questo proposito, non si può negare il riconoscimento della piena sovranità internazionale alle Organizzazioni Internazionali governative. Iniziò la Società delle Nazioni nel 1919, seguirono poi numerose altre fino alla fine della Seconda guerra mondiale, per poi moltiplicarsi nel periodo post-bellico. In questo contesto dunque, la definizione di Santa Sede come soggetto *sui generis*, perde progressivamente di significato, nella misura in cui il rapporto fra Stati ed "enti diversi", non è più riconducibile al rapporto fra regola ed eccezione, e la categoria dei soggetti *sui generis*, in luogo di essere una categoria residuale, vede il numero dei suoi membri aumentare.

³ S'intende per "struttura ternaria" l'esistenza in un'organizzazione internazionale di un organo di base nel quale sono rappresentati tutti gli Stati membri e di uno o più organi la cui composizione si affida ad un ristretto numero di Stati. Pur nella varietà della loro denominazione e della loro composizione, tali organi tendono a contemperare gli interessi particolaristici dei singoli membri con quelli dell'organizzazione nel suo complesso.

La difficoltà che si incontra nell'affrontare una tale delicata problematica, quella della soggettività, è strettamente connessa con la natura stessa della Comunità internazionale. La sua struttura non istituzionalizzata, l'assenza in essa di un'istituzione sovraordinata che possa stabilire e fissare con norme giuridiche inderogabili i requisiti e le modalità necessarie per la costituzione dei soggetti, rende assai marcata la differenza tra il piano del Diritto Interno e quello del Diritto Internazionale. Nell'ambito internazionale infatti non esiste nessun ente in grado di stabilire chi siano i suoi soggetti o quali requisiti essi debbano avere, questa definizione deve in conseguenza scaturire dall'osservazione della realtà fattuale, in ossequio ad un principio di Diritto Internazionale, forse il più importante, quello dell'effettività. Secondo questo principio perciò sarà riconosciuta la sovranità all'ente che appare, agli occhi della Comunità internazionale, oggettivamente in grado di partecipare al commercio giuridico internazionale e che risulta in grado di adempiere agli obblighi derivanti da *tele status*. Il Diritto Internazionale, in altre parole, non dice e neanche potrebbe farlo, come sono qualitativamente o chi siano i propri soggetti; esso ci indica indirettamente quali sono i soggetti, indirizzando le proprie norme ad alcuni enti piuttosto che ad altri.

Dalla fine della Seconda guerra mondiale la Santa Sede ha progressivamente intensificato la sua presenza, negli Organismi Internazionali, cresciuti a loro volta di numero e d'importanza. Tale attività ha indubbiamente destato una qualche meraviglia e in qualche caso anche dei commenti tendenziosi se non addirittura malevoli. Lasciando perdere le accuse più grossolane, quelle che insinuano segreti desideri di potenza o di prestigio negli uomini che guidano il lavoro diplomatico della Santa Sede o nello stesso Sommo Pontefice, basterebbe considerare l'atteggiamento superficiale di alcuni critici i quali vedono negli interventi della Santa Sede altrettanti gesti basati sull'ingenuità, sull'utopia, sul semplicismo o al di più sull'inefficacia pratica delle proposte e dei suggerimenti dei rappresentanti pontifici. Altre accuse provengono da coloro i quali, anche all'interno di certi ambienti cattolici, sostengono la necessità di una Chiesa come istituzione meramente "spirituale", senza altro legame con il mondo moderno che non sia quello missionario, dell'annuncio della parola, della denuncia delle ingiustizie o dei regimi autoritari.

E' vero infatti che il fine ultimo della Chiesa non è d'ordine politico o sociale, ma religioso; tuttavia è altrettanto vero che essa è destinata agli uomini che vivono in una determinata realtà storica e hanno bisogno di essere illuminati e guidati da quel complesso di verità religiose e spirituali di cui la Chiesa è depositaria. A questo fine tende l'attività internazionale della Santa Sede, la sua diplomazia, l'uso dei moderni strumenti di comunicazione sociale e di tutte quelle forme di dinamismo create dal mondo contemporaneo per tentare di risolvere gli inquietanti e gravi problemi che travagliano gli uomini.

Da qualche decennio si nota una più frequente partecipazione di delegati della Santa Sede in conferenze e riunioni internazionali, sia quali partecipanti su un piede di parità con gli Stati, sia più spesso, in veste di osservatori.

Nel quadro della Comunità internazionale la Santa Sede occupa una situazione del tutto particolare; da alcuni forse essa è riconosciuta più in quanto Stato della Città del Vaticano, per quanto estremamente esiguo sia il suo territorio e infinitesimale il

numero dei suoi abitanti. Ma la dottrina migliore, quella maggioritaria, è quasi senza eccezione concorde nel riconoscere l'attributo della sovranità alla Santa Sede come organo supremo di governo della Chiesa cattolica. Solo alla Santa Sede, infatti, il Diritto Internazionale e la storia hanno riservato un posto che, anche quando il Papa era sovrano di uno Stato non privo di importanza territoriale, veniva riconosciuto per la sua autorità spirituale.

La natura di soggetto *sui generis* in ambito internazionale, la sua missione spirituale e morale non impediscono perciò alla Santa Sede di sentirsi veramente parte viva ed attiva e di esercitare un notevole influsso nella vita internazionale: anzi, si potrebbe al contrario affermare che l'influsso morale non è meno importante, per il complesso della Comunità internazionale, di quello che è proprio del potere che corrisponde agli Stati; esso è, in ogni caso, necessario ed indispensabile.

La pace, la tutela dei diritti e della dignità della persona umana, la giustizia nei rapporti fra i popoli, la cura per il loro progresso sociale, per quanto sottoposte in tanta parte al diritto internazionale, nella loro concreta realizzazione sono impensabili senza lo sforzo generoso, costante, intelligente della buona volontà. Per queste ragioni la Santa Sede, senza volersene attribuire il monopolio, agisce nella Comunità internazionale come interprete e portavoce della "coscienza dell'umanità", cercando di essere un'eco fedele, pur senza averne il mandato, delle istanze morali dell'intero mondo cristiano, così come delle esigenze etiche anche del mondo non credente.

Posta e accettata in questi termini, la cooperazione della Santa Sede con la Comunità internazionale non si limita all'enunciazione di principi e alla proposta di punti di dottrina morale, di valore non soltanto cristiano ma universale, col richiamo a tutti, e in particolare ai cattolici di osservarli: "la sua qualità di compagna di viaggio delle Nazioni del mondo si manifesta piuttosto nella partecipazione alle concrete preoccupazioni, ai problemi, alle angosce, alle speranze dei popoli; nel condividere gli intenti legittimi; nell'appoggiare gli sforzi positivi; nel contribuire praticamente nella misura delle sue possibilità, al superamento delle difficoltà che si presentano e alla realizzazione di iniziative, specialmente nei campi che più le sono congeniali, come quelli dell'educazione e della cultura, dell'assistenza sanitaria ed umanitaria in genere, della promozione umana, e soprattutto della pace"⁴.

A questo punto, appare opportuno dare alcune sintetiche definizioni dei tre soggetti "Chiesa", "Santa Sede" e "Stato della Città del Vaticano". Sul piano giuridico non appare sufficientemente condivisa l'idea canonistica della soggettività internazionale attribuibile alla Chiesa universale e questa negazione è giustamente fondata sull'eccessiva indeterminatezza e astrattezza del concetto. Il soggetto "Chiesa", più che essere un'espressione giuridica, è un concetto teologico-dogmatico, come tale poco si presta alla comprensione in termini meramente descrittivi. Di conseguenza, anche se il Diritto Canonico include la Chiesa nel novero dei soggetti internazionali, quest'ultima non sembra essere una realtà sufficientemente concreta e strutturata e come tale non assurge alla qualifica di soggetto internazionale.

⁴ G. Rulli, *La Santa Sede e il problema della Pace*, in *La Civiltà Cattolica*, 1975.

Alla Santa Sede al contrario, la dottrina internazionalistica ha sempre accordato concordemente la soggettività internazionale, e questa è risultata indipendente dalle vicende relative al potere temporale dei Papi, cioè anche quando fra il 1870 e il 1929, la Santa Sede perse la "sovranità territoriale", essa non perse però la sovranità internazionale, continuando a svolgere attività internazionalmente rilevanti. Questa è la più grande differenza che intercorre tra un ente statuale classico e la Santa Sede: mentre per lo Stato vale la regola che la perdita della sovranità territoriale comporta, a maggior ragione, la perdita di quella internazionale, ciò non vale per la Santa Sede.

Del pari non appare fondata l'opinione di coloro i quali vedono nella Santa Sede solamente una sorta di mero organo esecutivo della Chiesa cattolica; in supporto di questa tesi si può far notare che non tutti gli atti posti in essere autonomamente dalla Santa Sede sono destinati ad avere delle conseguenze per la Chiesa universale, come ad esempio l'adesione alle conferenze di codificazione del Diritto Internazionale patrociniate dall'ONU o la ratifica dei rispettivi trattati elaborati.

E' inoltre il caso di evidenziare come il ruolo "funzionale" dello Stato della Città del Vaticano si sostanzi non in una sorta di doppia soggettività rispetto a quella della Santa Sede, come indurrebbe a pensare il suo attributo di "Stato", bensì garantisca anche dal punto di vista territoriale, la necessaria indipendenza e autonomia per il vero e principale soggetto di Diritto Internazionale, cioè la Santa Sede.

A questo punto, una volta concluso il ragionamento generale in tema di soggettività internazionale dell'ente Santa Sede e dei suoi rapporti con l'organizzazione internazionale generale, è opportuno ricapitolare in maniera sintetica alcuni punti di base relativi alla partecipazione della Santa Sede nella Comunità Internazionale:

Innanzitutto la Santa Sede, anche se non costituisce uno Stato nel senso politico-territoriale della parola, gode tuttavia in campo internazionale della piena soggettività. Quest'ultima appare come un attributo essenziale inherente alla sua natura e conforme alle sue tradizioni e alle esigenze della sua missione universale. Opporsi ad un tale dato di fatto, oramai universalmente riconosciuto, apparirebbe una questione meramente capziosa.

Inoltre, la Santa Sede è stata sempre riconosciuta nella sua piena personalità di Diritto Internazionale indipendentemente dal territorio da essa posseduto. In forza della sua assoluta sovranità, essa ha in diverse occasioni stipulato trattati con Governi, preso parte a conferenze e firmato convenzioni internazionali, esercitato il diritto attivo e passivo di legazione, goduto delle immunità diplomatiche nelle persone dei suoi rappresentanti.

Ancora, lo Stato della Città del Vaticano assicura alla Santa Sede la piena libertà e indipendenza nello svolgimento delle sue funzioni. Gli organi stabiliti per il governo e lo svolgimento delle varie attività di detto Stato appartengono però sempre alla Santa Sede. Parafrasando dei concetti di derivazione civilistica, si potrebbe dire che mentre il primo rappresenta la figura "servente", la seconda rappresenterebbe quella "dominante".

Infine, nonostante il dato storico deponga in senso opposto, è dimostrato fattualmente che non esistono impedimenti di carattere giuridico che ostino alla partecipazione, cioè alla *membership*, della Santa Sede a qualunque tipo di istituzione internazionale; quando perciò si affermerà il contrario, sarà l'elemento politico della questione ad abbisognare di un'approfondita analisi più che il dato giuridico che da parte sua rimane ormai assodato ed incontrovertibile.

IL RAPPORTO TRA STATO E CHIESA NEL CASO DI CIPRO

FRANCESCO ANGHELONE

(Università "La Sapienza" di Roma)

Affrontare il tema dei rapporti tra Stato e Chiesa a Cipro, significa ripercorrere le complesse vicende storiche che hanno portato alla convivenza sull'isola di popolazioni diverse, che professano religioni diverse. A Cipro convivono infatti, accanto alla predominante comunità greco-ortodossa che rappresenta circa il 78% della popolazione, la comunità turca di religione islamica sunnita pari a circa il 18% della popolazione, una comunità maronita, una cattolica e una armena, che in totale rappresentano il 4% circa della popolazione cipriota.

La Chiesa greco-ortodossa, oltre a rappresentare la comunità più numerosa dell'isola e che da più secolo risiede a Cipro, è quella che più di ogni altra ha recitato un ruolo di assoluta protagonista nella vita politica cipriota.

L'introduzione del cristianesimo nel 45 d.c., grazie all'opera di evangelizzazione degli apostoli Paolo, Marco e Barnaba, fu senza dubbio un passaggio di fondamentale importanza nel processo di formazione culturale e sociale della comunità greca dell'isola. L'affermarsi della nuova religione tra i greco-ciprioti fu un fenomeno estremamente rapido e profondo tanto che, quando al tempo dell'imperatore Costantino fu ufficialmente accettata la religione cristiana nell'Impero romano, la maggioranza di essi aveva già abbracciato la religione cristiana. Si assistette dunque a un passaggio da una tradizione ellenica ad una ellenico-cristiana che portò Cipro progressivamente all'interno della civiltà bizantina. La Chiesa di Cipro fu presto riconosciuta autocefala dall'imperatore bizantino Zenone nel 488 d.C. e ciò aiuta a comprendere il profondo legame che, sin dall'avvento del cristianesimo, ha caratterizzato i rapporti tra la Chiesa e lo stato, tanto che, già dalla metà del VI secolo d.C., la Chiesa greco-ortodossa cipriota ebbe il totale controllo sulla vita politica e sociale dell'isola.

Il dominio sia religioso che politico della Chiesa ortodossa durò sostanzialmente incontrastato sin al 1191, quando Cipro fu Conquistata da Riccardo Cuor di Leone, per essere quasi immediatamente ceduta dallo stesso all'ordine dei Cavalieri templari: questi ultimi, a loro volta, la cedettero al francese Guy de Lusignan, re esiliato dello stato crociato di Gerusalemme. Con l'arrivo dei Lusingano a Cipro si impose una società di tipo feudale e venne introdotta una gerarchia ecclesiastica latina. Ciò comportò un rapido ridimensionamento del ruolo della Chiesa ortodossa; a partire dal 1260 i monasteri ortodossi furono assoggettati ai vescovi latini e venne contemporaneamente ridotto da quindici a quattro il numero dei vescovi ortodossi, i quali vennero inoltre sottoposti all'autorità dell'Arcivescovo latino di Cipro. Le cose non cambiarono con l'avvento della dominazione veneziana nel 1489, continuando a persistere la sostanziale sottomissione della gerarchia ortodossa a quella latina.

Paradossalmente fu l'arrivo degli ottomani, nel 1571, a restituire alla Chiesa greca quel primato all'interno delle comunità cristiane che aveva perduto sotto le dominazioni latine. Gli ottomani posero infatti fine al sistema sociale di tipo feudale istaurato dai Lusignano e riconobbero come unica istituzione rappresentativa dei cristiani dell'isola la Chiesa ortodossa. Ai greci fu nuovamente concesso il diritto di eleggere il proprio arcivescovo, anche se venivano mantenute le sole quattro sedi episcopali restate in vita durante il dominio latino: quella di Nicosia (sede dello arcivescovo) e quelle di Paphos, di Kyrenia e di Kition. La Chiesa ortodossa tornava dunque a recitare un ruolo da assoluta protagonista, divenendo ufficialmente la guida politica, oltre che spirituale, dell'intera comunità cristiana dell'isola, facendosi al tempo stesso garante della fedeltà del proprio *myllet* nei confronti del Sultano.

La nuova situazione portò a un enorme rafforzamento della Chiesa ortodossa, cui gli ottomani concessero di mantenere in vita proprie strutture educative, permettendole in tal modo di monopolizzare l'intero sistema di istruzione della comunità greca dell'isola. Con un "firmano"¹ emanato nel 1754, il Gran Visir nominava inoltre i vescovi quali rappresentanti ufficiali e supervisori dei cristiani di Cipro e concedeva loro il diritto di avere diretto accesso alla Porta; allo stesso tempo l'arcivescovo veniva riconosciuto "etnarca", in altre parole capo politico oltre che religioso della propria comunità etnica.

La Chiesa ortodossa diventava dunque la principale istituzione politica dell'isola, oltre che religiosa, ma l'assunzione di un ruolo politico sempre più importante la rendeva maggiormente esposta, come dimostrarono i fatti che seguirono la rivoluzione avviata in Grecia nel 1821². La rivoluzione greca, conclusasi con la creazione di un Regno indipendente di Grecia, fece temere alle autorità ottomane che amministravano l'isola che essa potesse spingere anche la comunità greco-cipriota alla rivolta sotto la guida delle gerarchie ecclesiastiche, tanto più che i vescovi ortodossi erano considerati simpatizzanti della rivolta greca. Il pericolo di una rivolta nell'isola spinse dunque le autorità ottomane a mettere in atto durissime repressioni, per impedire l'estendersi della rivolta all'isola. Tutti i vescovi e lo stesso arcivescovo, assieme a molti importanti esponenti della Chiesa ortodossa, furono pertanto radunati nel palazzo del governatore e uccisi.

Un attacco così duro da parte delle autorità ottomane alla gerarchia ecclesiastica dimostrava in modo inequivocabile come la Chiesa ortodossa fosse ritenuta, non solo e non tanto la guida spirituale della comunità greca, quanto l'unica istituzione in grado di assumerne la guida politica. Non si trattava dunque di un attacco all'istituzione religiosa, quanto di un attacco nei confronti di una vera e propria autorità politica.

La dura repressione messa in atto dall'amministrazione ottomana indebolì momentaneamente la Chiesa ortodossa e comportò al tempo stesso una profonda frattura nei rapporti tra la Chiesa stessa e il governo ottomano, rapporti che sino a quel momento non avevano invece mai vissuto momenti di seria crisi.

¹ Decreto Imperiale.

² Lo scoppio della rivolta greca viene tradizionalmente datato al 25 marzo 1821, a tutt'oggi festa nazionale greca, e portò all'indipendenza dalla Porta grazie alla Convenzione di Londra del 1832 nella quale si dichiarava la Grecia "monarchica e indipendente" sotto la protezione della Gran Bretagna, della Russia e della Francia.

Allo stesso modo la nascita del Regno indipendente di Grecia contribuì a rendere più tesi i rapporti tra la Chiesa greco-cipriota e il governo ottomano, perché il sorgere di un primo nucleo di uno stato greco faceva sperare ai greco-ciprioti di potere, prima o poi, entrare a farne parte.

La nascita del Regno di Grecia dimostrò, al tempo stesso, quanto fosse evidente il progressivo indebolimento dell'Impero ottomano; il "malato d'Europa" non era più in grado di affrontare le molteplici spinte centrifughe cui era sottoposto dal diffondersi dei movimenti nazionali al suo interno né era in grado di contenere la sfida cui lo sottoponeva l'Impero russo, la cui pressione verso il Mediterraneo alla fine del XIX secolo si faceva sempre più grande. La sconfitta subita nella guerra del 1877-78 contro la Russia dalla Porta, costrinse infatti le potenze europee a convocare il Congresso di Berlino nel 1878, allo scopo di limitare i successi ottenuti con il Trattato di Santo Stefano dall'Impero zarista.

La sconfitta subita dall'Impero ottomano non mancò di avere importanti conseguenze anche per Cipro. Nei giorni in cui si svolgevano i lavori del Congresso di Berlino, infatti, l'Impero ottomano e la Gran Bretagna intavolarono trattative segrete che portarono alla firma della Convenzione di Cipro, in base alla quale l'isola, pur rimanendo formalmente parte integrante del territorio ottomano, veniva concessa in amministrazione al governo di Londra, la quale si impegnava a contenere la spinta della Russia verso il Mediterraneo.

Il cambio di governo alla guida dell'isola rese subito evidente che i greco-ciprioti vedevano nella presenza della Gran Bretagna sull'isola la possibilità concreta di realizzare l'*énosis* (ένωσης), ovvero l'unione politica col regno di Grecia. Nel corso dell'Ottocento l'idea di unirsi alla madrepatria era stata accarezzata soprattutto dall'élite della comunità greco-cipriota. Sul finire del secolo, però, cominciò a prendere forma un movimento che si poneva come obiettivo il conseguimento dell'*énosis* e la sua leadership fu assunta dalla Chiesa ortodossa. Come già detto, la Chiesa ortodossa aveva sempre giocato un ruolo importante nella vita cipriota e senza dubbio, come rileva François Crouzet, essa "(...) cementò i sentimenti comuni dei greco-ciprioti con la loro identità etnica; la società laica si adattò perfettamente all'organizzazione religiosa. Come risultato, la Chiesa ortodossa divenne qualcosa di più che un semplice forum della vita religiosa cristiana. Emerse come l'espressione più caratteristica di una comunità spesso assediata"³. L'idea dell'*énosis* era legata all'idea dell'espansione ellenica e riprendeva la tradizione bizantina ben rappresentata ed esemplificata dalla *megálī idéa* (μεγάλη ιδέα)⁴. Questa aveva come obiettivo la realizzazione di una grande Grecia moderna, che avrebbe ridato vita all'Impero bizantino sotto l'egemonia della nazione greca.

³ François Crouzet, *Le Conflit de Chypre, 1946-1959*, 2 voll. Bruxelles, 1973, pp. 100-101.

⁴ Koléts, primo ministro greco dal 1844 al 1847, uno dei suoi maggiori ideologi della *megálī idéa*; nella sua visione era greco non solo chi viveva nel regno di Grecia, ma chiunque vivesse in ogni altra terra collegata con la storia o con la nazione greca.

Mentre andava rafforzandosi il movimento per l'*énosis*, sul finire del XIX secolo si assisteva, come prima inevitabile conseguenza, al lento e costante deteriorarsi dei rapporti tra le due principali comunità dell'isola. L'amministrazione britannica molto probabilmente sottovalutò il problema o volle sottovalutarlo in base alla regola del *divide et impera*, e non mise in atto una strategia politica tesa a indebolire i progetti unionisti dei greco-ciprioti. Al contrario, con i suoi provvedimenti amministrativi, Londra non fece altro che approfondire quelle che erano le differenze tra le due maggiori comunità, a partire dal settore dell'istruzione dove creò due differenti consigli, uno col compito di amministrare l'educazione della comunità cristiana e l'altro di quella musulmana. I due organismi avevano il controllo sulla nomina degli insegnanti e sceglievano i libri di testo ed erano guidati dalle massime cariche religiose delle due comunità, l'arcivescovo ortodosso e il muftì musulmano. Col passare del tempo i due consigli furono sempre più soggetti al controllo da parte di Atene e di Istanbul, con la conseguenza di approfondire le differenze piuttosto che individuare elementi comuni alle due comunità.

Le scelte politiche dell'amministrazione britannica, oltre ad accrescere le differenze e l'ostilità tra le due comunità, comportò anche la concessione di ampi poteri alle rispettive Chiese in un settore fondamentale come quello dell'istruzione, la qual cosa avrebbe avuto effetti profondi sui rapporti tra greco e turco-ciprioti.

All'interno della comunità turca gli effetti degli ampi poteri concessi in materia di istruzione al mondo religioso furono fortemente mitigati dalla presenza di una classe dirigente laica e in grado di assumere essa stessa la direzione politica della propria comunità; così non fu nel caso della comunità greco-ortodossa, all'interno della quale mancava una classe dirigente laica in grado di rappresentare un'alternativa alla gerarchia ecclesiastica, con il risultato di un ulteriore rafforzamento del controllo della Chiesa sulla società greco-cipriota.

In un periodo in cui erano poche le persone che avevano accesso all'istruzione e poche erano quelle che potevano viaggiare al di fuori dell'isola, la Chiesa rappresentava l'unica istituzione in grado di formare una classe dirigente sufficientemente colta e anche con una adeguata conoscenza di quella che era la realtà al di fuori di Cipro.

La conseguenza più immediata delle scelte britanniche fu l'assunzione del controllo, da parte della Chiesa ortodossa, del crescente movimento per l'*énosis*, il quale subì una forte accelerazione attorno agli anni trenta del XX secolo, dovuta soprattutto all'annessione dell'isola da parte della Gran Bretagna a seguito dell'ingresso in guerra della Turchia a fianco delle potenze centrali nella prima guerra mondiale, annessione che sarà accettata dai turchi solo col Trattato di Losanna del 1923. Negli anni Trenta la spinta per l'*énosis* si fece sempre più intensa, sfociando anche in vere e proprie rivolte, e il ruolo della Chiesa ortodossa sempre più dominante al suo interno.

Nonostante in quegli anni a Cipro fosse sorto anche un movimento politico di ispirazione comunista, che riuscì anche ad ottenere importanti affermazioni in diverse elezioni amministrative, il ruolo di leadership della Chiesa ortodossa restò indiscusso e le relazioni con l'amministrazione britannica vennero tenute esclusivamente dalla Chiesa e l'arcivescovo fu il leader indiscusso della comunità greca.

All'interno della comunità turca si assistette invece a una progressiva diminuzione del peso politico delle gerarchie ecclesiastiche (peso che d'altra parte non era mai stato paragonabile a quello delle Chiese greco-cipriota) e ciò si dovette principalmente all'affermazione del movimento kernalista in Turchia, un movimento di forte impronta laica. I turco-ciprioti, che adottarono buona parte del programma politico di Atatürk, furono addirittura tra i primi a prendere la decisione di proibire l'uso della lingua araba nelle funzioni religiose e a usare il Corano nella sua traduzione in lingua turca.

All'interno dell'isola le due comunità prendevano dunque strade sempre più divergenti. Mentre all'interno della società turco-cipriota prendeva avvio un lento processo di modernizzazione delle tradizionali strutture sociali in senso laico, nella società greca si andava affermando sempre di più il ruolo politico della Chiesa ortodossa e il suo conservatorismo.

Dopo la seconda guerra mondiale la spinta per l'*énosis* si fece sentire con ancora maggiore forza all'interno della comunità greca⁵, e le tensioni tra le due principali comunità dell'isola si fecero sempre più acute.

Anche l'atteggiamento dell'amministrazione britannica cambio in modo importante dopo la seconda guerra mondiale. Londra permise il rientro dei vescovi ortodossi che erano stati esiliati nel 1931, a seguito di una rivolta che era scoppiata nell'isola e nel corso della quale era stato incendiato il palazzo del governatore. Poteva così riprendere la normale vita delle istituzioni ortodosse, la quale si era di fatto interrotta a seguito dei provvedimenti messi in atto dagli inglesi dopo la rivolta del 1931, e il cui primo atto fu l'elezione di un nuovo arcivescovo dopo oltre quindici anni. Alla massima carica della Chiesa ortodossa cipriota venne eletto l'anziano Leontios, al quale succedette quasi subito il vescovo della diocesi di Kition, col nome di Makarios II.

La prima preoccupazione del nuovo arcivescovo fu quella di recuperare, all'interno della comunità greca, il tradizionale peso politico che tanti anni di immobilismo avevano visto minacciato dalla sinistra comunista. Makarios II mise pertanto in atto una vasta riorganizzazione della struttura ecclesiastica, al fine di riportare la Chiesa alla guida della comunità greco-cipriota. Nel luglio del 1948 venne riorganizzato il Consiglio Etnarchico, un'istituzione formata da preti e da laici, per renderla più efficace nella promozione della lotta per l'*énosis*. Venne poi creato l'Ufficio Etnarchico, una sorta di gabinetto ristretto, vero e proprio organo esecutivo delle politiche della Chiesa ortodossa, il cui primo capo fu Michail Mouskos, un giovane prelato nominato vescovo di Kition⁶ proprio da Makarios.

La Chiesa, dopo gli anni difficili che erano seguiti ai fatti del 1931, tornò dunque a riproporsi alla guida della comunità greca e della lotta per l'*énosis*, e sfidò subito apertamente l'amministrazione inglese indicando un referendum col quale i greco-ciprioti venivano chiamati a esprimere la propria volontà riguardo il futuro status

⁵ Molti greco-ciprioti avevano combattuto con i britannici nel secondo conflitto mondiale e perciò ritenevano di meritare una sorta di ricompensa da parte inglese per i loro sacrifici sui campi di battaglia.

⁶ Stanley Mayes, *Makarios. A Biography*, Londra 1981, p. 28.

dell'isola. L'obiettivo della Chiesa ortodossa era quello di sfidare la Gran Bretagna a tutto campo, puntando soprattutto a internazionalizzare la questione cipriota. La linea tracciata da Makarios II venne proseguita dal suo successore, il giovane vescovo di Kition, il quale assunse la massima carica della Chiesa greco-ortodossa di Cipro all'età di 37 anni, divenendo il più giovane arcivescovo della storia della Chiesa cristiano ortodossa di Cipro, col nome di Makarios III⁷.

I principali obiettivi che si pose il neo-arcivescovo furono il rafforzamento dei nazionalisti all'interno della comunità greca dell'isola e l'internazionalizzazione della questione cipriota. Nel corso dei due anni trascorsi a capo dell'Ufficio Etnachico e nei primi anni a capo della Chiesa ortodossa, creò una perfetta struttura organizzativa e di propaganda, in grado di controllare ogni settore della comunità greco-cipriota. Consolidato il potere della Chiesa all'interno della comunità, l'arcivescovo era pronto a sfidare l'avversario più temibile, la Gran Bretagna. Makarios III, a differenza di chi lo aveva preceduto, spinse la propria azione politica ben oltre i confini di Cipro, viaggiando in tutto il mondo e non mancando di recarsi anche nei Paesi arabi alla ricerca di sostegno per la causa cipriota.

Il suo ruolo alla guida della Chiesa ortodossa è stato al centro di intensi dibattiti e non sono mancati pesanti attacchi nei suoi confronti e sul suo modo di guidare la chiesa greco-cipriota. Attacchi forse giustificati se lo si giudica esclusivamente come uomo di Chiesa, meno facilmente condivisibili se lo si giudica, così come effettivamente fu, un leader politico. Non bisogna infatti mai dimenticare che il capo della chiesa ortodossa era la guida politica della comunità greco-cipriota e da vero leader politico si comportò quasi sempre Makarios. Al di fuori della realtà della comunità greca dell'isola è difficile comprendere certe sue scelte, come quella di dare avvio alla lotta armata contro i britannici nella primavera del 1955. I critici lo hanno accusato di avere avuto un ruolo nella lotta armata, cosa deprecabile dato il suo ruolo di capo della Chiesa ortodossa cipriota, ma se si cerca di porre gli eventi nel giusto contesto, bisogna anche tener presente che egli era preoccupato di non perdere il controllo politico della propria comunità e del movimento per l'*énosis* e che è indubbio che contribui a moderare la lotta armata dell'EOKA, la quale sarebbe stata certamente ben più aspra se lasciata esclusivamente nelle mani di un estremista come il capo dell'organizzazione, il generale Giorgos Grivas.

I rapporti di Makarios con le autorità britanniche furono spesso difficili ed egli fu anche esiliato nel 1956, ma a riprova della sua indiscussa leadership e di quella della Chiesa ortodossa, nel momento in cui la Gran Bretagna decise di concedere l'indipendenza a Cipro, fu ancora con lui che le autorità inglesi si dovettero confrontare.

Makarios divenne il Primo presidente della Repubblica di Cipro che, frutto di mille compromessi e di complesse mediazioni, nacque nel 1960. La vita in comune tra la comunità greca e turca durò però solo tre anni e già alla fine del 1963 si verificarono duri scontri tra le due parti che portarono a una divisione, per la prima volta anche fisica, tra greci e turchi.

⁷ Robert Holland, *Britain and the revolt in Cyprus. 1954-59*, Oxford Clarendon Press 1998, p. 1.

Quella divisione divenne poi definitiva nel 1974, allorché il regime greco dei colonnelli mise in atto un colpo di stato contro lo stesso Makarios, la cui indipendenza politica (ricordiamo che egli si era sempre schierato su posizioni terzomondiste ed era uno dei *leaders* del gruppo dei paesi cosiddetti non allineati) era mal tollerata dalla dittatura greca, e che portò all'intervento della Turchia con la conseguente divisione dell'isola in due entità statali distinte. Makarios, miracolosamente scampato al colpo di stato dei colonnelli greci, tornò nell'isola e sino alla sua morte ne 1977 tenne la carica di Presidente della Repubblica, anche se solo della parte sud dell'isola, quella abitata dai greco-ciprioti.

Con Makarios la Chiesa ortodossa cipriota toccò il massimo del suo potere politico, sia sul piano interno che sul piano internazionale, ma con lui si concludeva anche un percorso iniziato molti secoli addietro. I tempi erano cambiati e all'interno della comunità greco-cipriota si era nel frattempo formata una classe dirigente laica, ormai in grado di prendere il posto che per secoli era stato ricoperto dalla Chiesa e che i tempi imponevano passasse alla società civile.

Dopo la morte di Makarios il ruolo della Chiesa ortodossa cipriota subì pertanto un deciso ridimensionamento.

La crisi del 1974 aveva nel frattempo portato alla nascita di un'entità statale turco-cipriota, che nel 1983 si autopreclamerà Repubblica Turca di Cipro del Nord e che sarà riconosciuta solo dal governo di Ankara. Il neonato stato, sotto il diretto controllo di Ankara, adotterà lo stesso sistema politico turco, per cui il ruolo della Chiesa al suo interno sarà strettamente legato alla sfera privata.

In conclusione si può dunque affermare che la Chiesa ortodossa ha svolto nell'isola di Cipro un assoluto ruolo di primo piano in campo politico e nella gestione diretta del potere, incidendo in maniera determinante all'interno delle varie strutture statali che nel corso dei secoli si sono succedute nell'isola. Il massimo del suo potere è stato toccato con la nascita della Repubblica di Cipro e con la Presidenza di Makarios, dopo di che il suo ruolo è andato progressivamente diminuendo.

Non bisogna pensare però che essa oggi sia relegata a un ruolo passivo e di secondo piano. Caratteristica della Chiesa greco-cipriota, come di altre Chiese ortodosse, è quella di incidere fortemente sulla società e di essere portatrice di valori nazionali oltre che religiosi. Essa resta pertanto un importante centro di potere e di pressione politica, anche se non più l'unico.

BIBLIOGRAFIA

- Crouzet François, *Les Conflit de Chypre*, Bruxelles, 1973.
 Durrel Lawrence, *Bitter Lemons*, New York, 1957.
 Foley Charles, Scobie W. I., *The Struggle for Cyprus*, Stanford, 1975.
 Kynakides Stanley, *Cyprus, Constitutionalism and Crisis Government*, Philadelphia, 1968.
 Mayes Stanley, *Makarios, A Biography*, Londra, 1981.
 Nikos Kranidiotis, *Dio Krisimes Phaseis tou Kypriakou*, Atene, 1986.
 Nikos Kranidiotis, *Diskola Khronia: Kypros, 1950-1960*, Atene, 1981.

RELIGION ET ÉTAT DEVANT LA GLOBALIZATION

LIVIU-PETRU ZĂPÂRȚAN

(Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca)

Introduction

La globalisation représente le stade actuel, le plus haute, d'un processus historique qui a commencé dès la fin du XVIII -ème siècle avec l'industrialisation (dans la vie économique), le libéralisme (dans la vie spirituelle), l'État-nation (dans la vie politique) et l'affirmation de la société civile (cadre de la vie en commun des individus libres). Sur le plan des valeurs on constate une séparation, une spécialisation qui permette d'introduire dans chaque domaine les critères de la performance, inspirés par l'économie. Le stade ultérieure est représenté par la mondialisation, quand on généralise à l'échelle mondiale les échanges, la production des entreprises qui ne connaissent pas des frontières. La globalisation représente le processus toujours dynamique d'englober des nouvelles espaces et activités, de la vie économique, sociale, politique, culturelle à la vie privé, dans les flux multiples créés par la mondialisation.

La globalisation est un facteur de progrès, de prospérité pour des masses humaines de plus en plus grandes, liées à l'échelle planétaires dans un monde des interdépendances, des mélanges des cultures, des informations mais aussi le générateur d'une uniformité des modes de pensée, de vie, de ce qu'on peut appeler civilisation.

Dans ce monde remodelé, il y a beaucoup de restructurations des anciennes composantes de la vie des sociétés: la massification accompagnée des tendances nivéatrices de paire avec l'émiettement et l'individualisme qui imposent la naissance des nouvelles solidarités, la diminution du rôle de l'État et l'accroissement des formes associatives ad hoc, pour répondre aux défis flous, des informations sans frontières de paire avec des circuits de marchandises, des gens, des capitaux, pas forcément animés des plus belles aspirations et valeurs. Disparaissent des frontières entre les États, les peuples, les idéologies, entre le public et le privé, entre les valeurs et les non-valeurs. En même temps, pour faire face à cette nouvelle donne de la vie de la société globale qui se développe, les hommes doivent se solidariser; c'est ici la raison d'une nouvelle réflexion qui parle d'une société civile européenne et même d'une société civile globale.

Aux nouveaux problèmes de la conduite et de la gestion des communautés s'impose la gouvernance, l'association de tous les acteurs impliqués à la prise des décisions, parmi lesquels on trouve aussi l'État et d'autres formes associatives, y compris les religions.

La globalisation ne remplace pas la question historique de l'identification collective, à laquelle seront associé la famille, l'école, la religion, les médias et une partie des institutions de l'État. Sous la pression de la multiculturalité, l'approche des cultures, la religion va évoluer vers la diminution des fondements alismes, vers

l'œcuménisme, pour promouvoir une éthique de l'humain universel, de la paix, de respect de la personne, de sa capacité créatrice libre, pour obtenir une synthèse entre le privé, le particulier et l'universel. La question des droits et des libertés de l'homme, sa solution concrète sera essentielle pour juger la nouvelle qualité de l'architecture de l'ordre globale.

S'il y a une imbrication entre ces trois notions, je crois qu'elle est donnée par le problème de l'identification collective, qui a connu des changements révolutionnaires imprimés par la modernité européenne. Jusqu'à la naissance du modèle de société moderne ce qu'on appelle la société traditionnelle était d'une certaine manière homogène en ce qui concerne les modes de vie, les techniques de production, les aspirations parce que, aux défis de la vie réelle, qui sont les mêmes pour tous les êtres humains, les populations répondaient avec des solutions très proches. Les identités collectives s'établissaient sur une base culturelle, bien localisées, ayant comme noyau la religion, la langue, les coutumes et quelques particularités de culture matérielle en liaison avec l'environnement et ses ressources. On peut reconnaître avec Fernand Braudel que si les cultures se définissent à la fois par ce qu'elles empruntent aux autres et par ce qu'elles refusent d'emprunter, alors la religion, comme noyau d'une culture, est le domaine où le refus d'emprunter est le plus souvent la règle tandis qu'elle constitue ce qu'il y a de plus profond et de plus in-déracinable dans une culture (1). En même temps les grandes religions répondent aux besoins de l'esprit de se lier à l'universalité tout en passant par la vie de chaque personne et de chaque identité collective. Parfois, la religion est identifiée, n'importe pas les 'arguments', avec la spécificité ethnique qui est une des racines de la nation.

Avec H. Foçillon nous considérons qu'à l'an 1.000 la religion détient une position plus importante que le facteur politique pour sauvegarder l'identité collective parce que l'évêque est le père de la communauté, c'est à dire de la patrie, seule unité identitaire qui compte.

Face à ces traits, la modernité apporte des caractéristiques nouvelles: affirme et exploite l'individualisme en tant que base de la vie sociale et politique, parce que l'homme est engagé dans une compétition dans tous les domaines pour affirmer ses capacités créatrices: en économie (le marché synthétise cette compétition), en politique (la démocratie comme cadre et régulateur de la compétition pour accéder au gouvernement); dans les domaines de la morale et de l'art (la sélection des élites), dans la spiritualité (on considère la Raison, la Science et la Philosophie comme base d'une maîtrise de la nature mais aussi de la société qui doit s'organiser et se conduire selon la même idée de compétitivité).

Les grandes religions doivent supporter la pression de la laïcité et aussi la cassure des réformes. Seules les lois peuvent maîtriser l'émettement des solidarités locales pour céder la place aux solidarités symboliques à grande échelle: nationale et internationale. Ainsi s'ouvre la voie pour affirmer que, au nom de l'égalité, de la liberté comptent seulement les droits et les obligations universelles de l'homme face à une humanité homogène, à l'intérieur de laquelle décident les lois, donc la Raison qui les

établie. Chaque nation doit se développer indépendante et souveraine, à l'intérieur qu'à l'extérieur; ce qui est importante c'est le dialogue, l'échange des opinions, état des choses qui s'exprime dans la doctrine du libéralisme classique.

Ces valeurs -dit Joseph Joplin- ont mis la base de l'industrialisation et puis ont eu la tendance à se diffuser à l'échelle de la planète, à s'internationaliser (2). Nous appelons cette étape historique la première phase de la globalisation qui est suivie par la deuxième phase, d'une mondialisation des échanges économiques, politiques, scientifiques, d'une tendance à gagner des nouveaux marchés, terres, hommes, esprits par les grands monopoles. Le rôle du facteur idéologique est d'une importance considérable. On mondialise deux fois dans un siècle la guerre. Cette deuxième étape de la globalisation prépare, pendant la deuxième moitié du XX-^e siècle, l'étape de l'actuelle globalisation, bien distinguée des précédentes parce que toutes les traits de la modernité englobent toutes les populations de la planète. Aucune forme d'identification collective n'échappe pas à l'extension des réseaux de la globalisation, qui mettent leurs amprentes sur les modes de vie, de communication, de production, d'association et même de pensée: les entreprises multinationales, les réseaux satellitaires, l'Internet, les bourses, les réseaux financiers, des marchandises, les flux informationnels englobent la planète d'une manière objective parce qu'elles apportent la prospérité, créent l'accès des populations à une vie économique dynamique, par la mise en valeur des richesses qu'elles possèdent. Chaque société doit devenir dynamique, active, productive, engagée dans la compétition globale (3).

Du point de vue des identités collectives, la globalisation soulève quelques questions, engage des opinions qui ne sont pas partagées par tout le monde.

D'abord, il faut constater que la globalisation tend à répondre aux grandes questions de tous les gens et depuis toujours: la nourriture, les vêtements, la maison ce qui a donné naissance à une certaine universalité de la condition humaine. C'est vrai que pour l'instant restent des importantes différences entre les niveaux de développement des diverses populations, mais la tendance est bien marquée par l'essor économique mondial, par la croissance.

Ni la confiance démesurée dans la toute puissance de la science et de la technique pour résoudre les problèmes de la vie de gens, ni le refus de leur rôle réel ne paraissent pas les bonnes visions mais une approche pragmatique qui vise à les utiliser pour réduire les différences des niveaux économiques Nord-Sud, Sud-Sud.

La globalisation crée une strate de vie commune à toutes les identités collectives, génère une certaine universalité de vie et de pensée et même d'organisation de la vie collective, des inter-indépendances (4).

Mais qui participe à cette nouvelle vie de la planète? Quel est le destin des anciennes identités collectives? Les scientifiques sont d'accord que la globalisation pousse à ses limites les traits de la modernité mais soulève des nouvelles formes de vie sociale baptisées post-modernes.

Le rôle de l'État diminue parce que, au nom du libéralisme des échanges, les agents de la globalisation contourne l'État ou bien celui-ci est obligé à s'adapter aux exigences de la gouvernance. Ce qui est importante de saisir ici c'est la diminution d'une partie de ses fonctions en matière de l'identification collective.

Par conséquent, l'identification collective - résultat d'une vie commune, d'une conscience collective, d'une culture exprimée dans un appareil institutionnel centrée sur l'État - descend dans la vie quotidienne des collectivités, dans les solidarités qu'elle soit en mesure d'affirmer et de soutenir.

Paradoxalement, la globalisation unie les hommes sous «*species aeternitatis*» mais cloisonne l'humanité, la morcelle en unités variables, selon les défis que les collectivités sont obligées à les résoudre. Georges Corm a bien posé cette question: que reste-il d'une identité collective? est - elle stable et monolithique, ou bien elle est mouvante, fonctionne sur une série d'identités partielles que l'on peut assimiler aux tiroirs d'une armoire? Et, en même sens, le problème posé par le professeur Pierre Hasner: en quoi consiste aujourd'hui l'identité d'une collectivité quand il y a des milliers de langues, des ethnies et d'autres solidarités en face de la globalisation?

Du point de vue de la sociologie politique les identités collectives sont celles qui résultent de l'appartenance familiale, régionale, sociale, professionnelle, idéologique, sportive, etc.: de la langue, de l'éthnicité et aussi de la religion, sans établir une hiérarchie comme a fait l'anthropologie.

Le problème est, de ce point de vue, que l'identité est assumée par la société même qui, par un exercice de vitalité créatrice, est exprimée dans l'économie, l'art etc. et aussi dans la politique, le domaine du pouvoir, de l'organisation et du gouvernement d'une société en tant que telle. La globalisation restreint la sphère du politique, de l'État, pour confier l'identification collective à la société même.

Dans cette immense compétitivité demandée par la globalisation, on peut garder un silence identitaire ce qui va conduire une société à rester une curiosité ethnique, préférée par les entreprises touristiques ou bien essayer de participer à la grande compétition pour offrir à la société globale sa spécificité aux paramètres demandés pour les jeux du marché: c'est à dire affirmer la vitalité créative.

La globalisation est un processus qui s'autodeveloppe et, par conséquent, demande la constitution de nouvelles solidarités, plus souples mais plus profondes, capables de résister à l'abolition des frontières. Une nouvelle société civile prendre contour qui se solidarise à l'échelle des problèmes qui doivent être solutionner: du niveau local au niveau national, puis européen et international. Une école anglaise, depuis quelques années, étudie la société civile européenne, une solidarité sociale spécifique à notre continent parce que c'est une société basée sur le même système de valeurs (5).

Replacé aux centres des identifications collectives, la culture qui définit une société civile déterminée, engage ces composantes dans le processus, y compris la religion. En accord avec le prof. G. Contogeorgis, une religion, dans un système démocratique, va cultiver sa conviction, sa participation aux questions sociales mais en respectant les autres religions, au nom du droit des croyants de pair avec le droit des non croyants. Dans une vie sociale «démocratique» fonctionnent les règles de la tolérance et de l'écuménisme (6).

Parce que la religion a été impliquée tout au long de l'histoire dans les processus des identifications collectives plus ou moins opposées aux autres, c'est le moment pour s'inscrire activement dans le processus de construction des identités collectives imposées par la globalisation, pour en réaliser l'unité du passé avec le futur. L'esprit de tolérance va remplacer les fondamentalismes religieux par l'intermedieare d'une œcuménicité sincère, d'une action conjointe de toutes les composantes de la culture.

C'est parce que le Soleil du Dieu se lève aussi pour les riches et pour les pauvres, pour les rois et pour les sujets, pour les blancs et pour les noirs, les jaunes et les peau-rouges, pour les bons et pour les mauvais.

BIBLIOGRAPHIE

1. Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1986.
2. Joseph Joblin, *L'Église et la globalisation*, séminaire FEMTAA, www.cmt-wcl.org, 4.8.03.
3. Liviu-Petru Zăpărjan, *Relațile internaționale*, Ed. Studia, Cluj-Napoca, 2001.
4. Graham Pollock, *Civil Society Theory and euro-nationalism*, www.sussex.ac.uk/units/SPT, 4/8/03.
5. T. Verhelst, E. Sizoo, *Globalisation et vitalité des cultures*, extraits de "Culture et développement", Réseau Culture, Bruxelles, 1997.
6. Georges Contogeorgis, *Réligion et politique dans le monde grec*, manuscrit.

ITALIA: IMMIGRAZIONE, APPARTENENZE RELIGIOSE E STATO LAICO

ANTONIO RICCI

(Università "La Sapienza" di Roma)

Libera Chiesa in libero Stato

La religione di per sé dovrebbe essere un fattore di pace e di coesione, invece molto spesso è motivo di tensioni e di contrapposizioni. Parimenti le migrazioni, per il fatto di far vivere insieme persone di differenti fedi, dovrebbero essere di per sé un incentivo alla composizione armoniosa di queste differenze ma anche questo non sempre avviene.

A fronte di una presenza immigrata in costante crescita ed estremamente eterogenea e quindi a fronte di una società multireligiosa che va sempre più consolidandosi, il Governo ha ritenuto opportuno realizzare in maniera più compiuta la libertà religiosa in Italia, assicurando alle diverse comunità religiose una base di egualianza.

Il Consiglio dei Ministri del 1° marzo 2002 ha approvato il disegno di legge sulle nuove norme sulla libertà religiosa e l'abrogazione della legislazione sui culti ammessi e il superamento dei Patti Lateranensi che consideravano quella cattolica la sola religione di Stato (il testo è stato pubblicato sulla storica rivista *L'emigrato*, maggio 2002, pp. 14-19). Questo disegno di legge si struttura in tre capi: i) libertà di coscienza e di religione; ii) confessioni e associazioni religiose; iii) stipulazione delle intese ai sensi dell'articolo 8 della Costituzione, che così recita: "Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge. Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano. I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze".

Va ricordato che, in linea con la riforma ecclesiastica avviata nel 1984 e articolatasi nella revisione del Concordato, una legge quadro sul problema venne presentata dal Governo Prodi nel 1997 e, dopo l'esame delle varie commissioni, quella per gli affari costituzionali la licenziò il 22 febbraio 2001, senza che peraltro il testo mai andasse in aula per la definitiva sanzione. Lo scopo fondamentale era – e permane – quello di estendere a tutte le confessioni religiose, a prescindere dalla stipula di intese, le garanzie riconosciute alla religione cattolica.

Il 30 maggio 2002 il disegno di legge del governo è stato presentato di nuovo alla Commissione affari costituzionali della Camera insieme a due progetti di legge dei deputati Molinari (Margherita) e Spini (Democratici di Sinistra), che si rifanno al testo della precedente legislatura: i tre testi sono molto simili nell'impianto.

Finora sono state approvate con legge solo intese con determinate confessioni, ciascuna delle quali è stata riconosciuta in precedenza persona giuridica previa valutazione da parte del Consiglio di Stato della conformità dello statuto con l'ordinamento italiano: la Tavola valdese, l'Assemblea di Dio in Italia, l'Unione delle chiese cristiane avventiste del settimo giorno, l'Unione delle comunità ebraiche italiane, l'Unione cristiana evangelica battista d'Italia, la Chiesa evangelica luterana d'Italia. Sono state, inoltre, ultimate le trattative per il riconoscimento della Congregazione cristiana dei testimoni di Geova e dell'Unione buddista italiana. Le intese contengono un preambolo in cui le confessioni manifestano la loro posizione su questioni che ritengono determinanti.

In ambito musulmano sono state avanzate richieste di intesa da parte dell'Unione delle comunità ed organizzazioni islamiche in Italia (UCOII), della Comunità religiosa islamica in Italia (COREIS), dell'Associazione musulmani italiani (AMI) e del Centro islamico culturale di Italia. Nel concreto questo Centro, essendo stato riconosciuto come ente morale al momento in cui è stata edificata la moschea di Roma, costituisce l'unica entità islamica idonea per avviare le trattative con il Governo italiano: peraltro il fatto che non abbia avanzato una propria proposta lascia intendere che voglia svolgere una funzione di mediazione tra le varie presentate.

Auspabilmente la formale stipula di una intesa, e il confronto dal quale sarà preceduta, porterà a chiarire alcuni nodi problematici finora emersi (pieno diritto del singolo alla libertà religiosa anche nel caso di matrimoni misti, posizione della donna, corresponsabilità di entrambi i coniugi nei confronti dei figli, ecc.).

Da parte del Governo italiano è stato dichiarato dal ministro dell'interno Giuseppe Pisani in un'intervista al quotidiano *La Repubblica* (21 gennaio 2003): "fino a quando mancherà un interlocutore rappresentativo e affidabile mancherà la condizione di base per avviare l'intesa. Nel frattempo si possono però fare passi importanti. Penso innanzitutto alla legge (...) che dovrà garantire, allo stesso tempo, libertà di associazione religiosa e singoli statuti pienamente compatibili con il nostro ordinamento (...), a provvedimenti specifici che rispondano pienamente ad esigenze proprie dei musulmani (cibi halal, assistenza religiosa negli ospedali e nelle carceri, aree autonome per la sepoltura, ecc). In questo modo fugheremo ogni sospetto di discriminazione e toglieremo argomenti ai gruppi estremisti".

La mancanza di una rappresentanza unitaria costituisce un elemento specifico dell'islam che si manifesta in tutta Europa. Hanno suscitato perciò un notevole interesse internazionale le elezioni in Francia dell'aprile 2003 per la creazione di un Consiglio francese del culto musulmano che funga da unico interlocutore con il Governo "per far uscire l'islam dalla clandestinità" ha dichiarato il ministro degli interni francese Nicolas Sarkozy.

La "diversità" islamica

Nella primavera del 2003, in Italia, il disegno di legge sulla libertà religiosa permane tuttora in discussione presso le competenti commissioni parlamentari. Non è questa la sede per esaminare o quanto meno commentare il testo del disegno di legge del Governo (al cui riguardo si veda la sinossi in appendice), ma solo di riferire su

alcune prese di posizione intervenute al riguardo, e in particolare in riferimento all'islam, religione che, nell'ottica di una convivenza multireligiosa, attualmente pone maggiori problemi.

A questo riguardo ricordiamo ancora la recentissima proposta del ministro dell'Interno Giuseppe Pisano di stringere un patto con l'islam moderato in Italia che impegni ufficialmente lo Stato e i rappresentanti di organizzazioni e gruppi musulmani non estremisti del Paese per una piena e civile convivenza, al fine di "arrivare a un islam italiano compatibile con le nostre leggi e i nostri valori" (*La Repubblica*, 21 gennaio 2003) offrendo "una via nazionale al dialogo e alla pacifica ricomposizione". Questa iniziativa si iscrive, a detta dello stesso ministro, nella volontà di offrire agli islamici moderati "subito una buona politica che miri non tanto all'integrazione immediata, quanto all'inclusione graduale o almeno alla serena convivenza nella società italiana che li ha accolti e che è disposta a tenerli sia come ospiti rispettosì, sia come cittadini a pieno titolo, con gli stessi diritti e gli stessi doveri di tutti gli italiani". E tutto ciò tenendo fermo, invece, l'intento di "fronteggiare gli estremisti con tutta la fermezza necessaria".

Ora, tra i numerosi consensi che questo "progetto inedito e rivoluzionario" ha riscosso trasversalmente in campo politico (cfr *La Repubblica*, 22 gennaio 2003, dove si sottolinea peraltro che "è la prima volta che un ministro parla di 'islam italiano' e traccia le linee di una piattaforma programmatica di governo che nasce dalla consapevolezza che la sicurezza e la lotta al terrorismo devono essere affrontati non solo in chiave repressiva, ma anche politica e culturale"), si segnala l'intervento del card. Poletti, arcivescovo di Torino, che accanto alla soddisfazione ("è bene che il Governo si ponga l'obiettivo di un dialogo inclusivo con i musulmani che vengono onestamente nel nostro Paese per cercare pane e lavoro per la famiglia"), solleva appunto la questione della reciprocità come fondamento di ogni dialogo improntato alla rispetto ("visto che viviamo in un mondo globalizzato, se si muove il Governo è bene che chieda agli Stati la reciprocità. I Paesi islamici trattino i cristiani con lo stesso rispetto con cui noi trattiamo in Italia le comunità musulmane").

Il professor Abdul Hadi Palazzi, italiano convertito e imam, in una lettera inviata al direttore Paolo Mieli (*Il Corriere della Sera*, 8 luglio 2002), si è dichiarato contrario al disegno di legge sulla libertà religiosa, che rischierebbe di favorire, anche con l'attribuzione dell'8 per mille delle tasse da parte dello Stato italiano, non i "fedeli musulmani" bensì gli esponenti della World Muslim League, che secondo il Dipartimento di Stato americano si dedica al sostegno finanziario dei gruppi terroristici ed è composto da militanti del network fondamentalista, equiparandoli agli altri ministri di culto e spingendo verso la clandestinità le altre voci dell'islam (pacifista).

Paolo Mieli ha risposto, affermando che il problema sussiste, anche se è difficile identificare la linea di demarcazione che corre, secondo alcuni tra due islam, quello aperto e quello aggressivo, e secondo altri tra i diversi islam etnici. A sua volta l'editorialista Angelo Pancianico si è domandato se davvero l'islam radicale, che ha partorito il terrorismo, possa essere separato nettamente dal resto del mondo islamico, e se esista veramente un islam maggioritario caratterizzato dalla tolleranza che ha seguito tra le masse musulmane, contrapposto a un islam minoritario estremista. Ci si può

chiedere se esista compatibilità tra le istituzioni dell'Occidente liberale e quella di una civiltà islamica tuttora teocratica, nella quale, salvo alcune eccezioni (come Turchia e Tunisia) non è intervenuto alcun processo di laicizzazione e di democratizzazione.

Anche per quanto riguarda il livello europeo sono state avanzate delle riserve. Secondo alcuni l'Unione Europea "pratica una politica lassista nei confronti della immigrazione e tollera il radicamento, sui propri territori, del separatismo culturale (o discriminazione positiva) delle comunità musulmane che rifiutano l'integrazione (diritti e doveri) delle società che li ospitano". Così scrive Enzo Bettiza ("Europa islam, tren'tanni di dimmitudine", in *La Stampa*, 7 luglio 2002), che riporta anche queste riflessioni apparse sulla rivista parigina *Commentaire* ad opera di Bat Ye'or, un discepolo di Raymond Aron di origine egiziana ma non musulmana: "L'Europa preferisce ignorare la costituzione di una rete terroristica e finanziaria sul proprio territorio; essa spera di poter comprare la propria sicurezza mediante aiuti per lo sviluppo, elargiti a Governi che mai hanno riuscito la demonizzazione dell'Occidente radicata nella cultura della *jihad*... L'occultamento da parte europea dell'ideologia e della vera storia della *jihad* è rimpiazzato con scuse e rimorsi, con l'autoflagellazione per le crociate e le disparità di sviluppo tra Nord e Sud, infine con la criminalizzazione di Israele. Il male viene attribuito agli ebrei e ai cristiani per non urtare la suscettibilità del mondo musulmano, che rifiuta ogni critica al suo passato di conquiste e di colonizzazione".

Il sociologo Francesco Alberoni (*Il Corriere della Sera*, 26 giugno 2000) ha infine osservato che il risveglio delle tre religioni monoteiste ha elementi comuni, perché esse considerano con distacco il mondo moderno in quanto privo di valori e di speranza. Per i cristiani, tuttavia, questo avviene all'interno di una separazione tra Stato e Chiesa, concetto sconosciuto alla *sharia* islamica e alla *halakah* ebraica, che si presentano nel contempo come legge morale e come legge civile, lasciando poco spazio alla tolleranza. Ciononostante, gli integralisti ebrei sono una minoranza all'interno dello stesso Israele e non si occupano di altri Stati.

Per gli integralisti musulmani, invece, le cose vanno diversamente e là dove sono maggioritari rendono difficile, se non impossibile, la vita ai membri delle altre religioni. Alberoni ricorda che si è aggiunto anche un nuovo integralismo industa e conclude che è infondato oggi presentare il cattolicesimo come una religione intollerante e oppressiva ma semmai come una vittima dell'intolleranza. E' sensato, quindi, che ogni confessione reclami i propri diritti ma pensi anche ai doveri che ha nei confronti delle altre aggregazioni e che si interroghi sulle proprie chiusure.

Cristiani "differenti" e "islam al plurale" in Europa

Il continente europeo, prima quasi unicamente a dimensione cristiana seppure frammentata in diverse confessioni (cattolica, ortodossa, protestante), ospita ormai stabilmente al suo interno anche il "diverso da sé". In particolare la comunità di immigrati musulmani, che secondo recenti stime della Fondazione Migrantes e della Caritas ha raggiunto i sei milioni e mezzo di praticanti, costituisce una non trascurabile differenza (cfr Tab.1).

Tab. 1.

I musulmani in Europa (2002)

Germania	2.830.000	Spagna	259.000
Francia	1.520.000	Belgio	198.000
Italia	516.000	Svezia	111.000
Regno Unito	440.000	Danimarca	97.000
Austria	269.000	Portogallo	14.000
Paesi Bassi	263.000	Totale UE	6.540.000

FONTE: Stima della Fondazione Migrantes/Caritas su dati SOPEMI e Consiglio d'Europa

A queste comunità straniere va poi aggiunto circa un milione di musulmani di cittadinanza europea, per lo più cittadini stranieri naturalizzati e le seconde generazioni ma anche alcune migliaia di autoctoni convertiti. Nel complesso dunque l'islam è ormai divenuto la seconda appartenenza religiosa degli immigrati presenti nell'Unione Europea.

La discussione sui valori fondanti dell'Europa ha fatto nascere un vasto e controverso dibattito, influenzato sia dalla morfologia determinatasi a seguito della immigrazione e sia da quella che potrebbe determinarsi dopo l'adesione all'Unione Europea di Stati a prevalenza musulmana come la Turchia. Per questi motivi si fa resistenza a includere il cristianesimo tra i valori fondanti dell'Europa. Una simile omissione appare - da una parte - poco consona alla maniera con cui si è costituito "l'intimo" del Vecchio Continente e - dall'altra - comprensibile alla luce delle differenze religiose già presenti e al loro possibile rafforzamento a seguito dell'ampliamento dell'Unione.

Tuttavia, non va trascurata la prospettiva che l'adesione di un Paese di tradizione islamica come la Turchia ad una Unione Europea fondata sulla laicità dello Stato possa andare a rappresentare un cuneo nella realtà islamica portandola a reinterpretare la fede islamica nei confronti del cristianesimo e delle altre religioni secondo un principio di parità e non di superiorità.

Il presidente Carlo Azeglio Ciampi, il 9 luglio 2002 in visita ufficiale nella Slovacchia, ha auspicato che - riscoprendo e sostenendo "le radici profonde della propria civiltà" - nella futura costituzione dell'Unione Europea sia citata la "comune eredità umanistica e cristiana" affinché il comune "patrimonio spirituale non si riduca a un sito archeologico". Gli ha fatto eco Giuliano Amato, membro della Convenzione incaricata di redigere la Costituzione europea, che ha affermato: "Tra i valori identitari c'è anche la religione, che è un potente fattore di difesa dei principi di tolleranza tipici della società europea. E' un'ipocrisia francese quella che non ci debba essere la parola 'religione' nella Carta. Ma io non mi sento schiavo della rivoluzione francese".

Al di là della polemica sulle radici cristiano-giudaiche dell'Europa, sorta intorno all'opportunità di inserire all'interno del Preambolo del futuro trattato costituzionale uno specifico riferimento, la differenza religiosa sembra destinata a giocare un importante ruolo geo-politico anche nei confronti dei prossimi partner euromediterranei mediorientali e nordafricani.

Dal contesto europeo, che anche per il suo processo di aggregazione politica rappresenta un contesto omogeneo, si potrebbe passare a quello mondiale e mostrare come il fattore religioso rivesta le stesse implicazioni di speranza e anche di timore, specialmente dopo gli attentati terroristici negli Stati Uniti compiuti l'11 settembre 2001 da terroristi musulmani. Lo stesso processo di globalizzazione, e al suo interno le migrazioni, ha posto vicino le differenze e nello stesso tempo ne ha accentuato le contrapposizioni.

Esemplare è il movimento internazionale "Religioni per la pace", nato ad Assisi il 27 ottobre 1986, che già nella denominazione indica il suo programma e che dimostra come questo obiettivo sia tutt'altro che scontato. Accanto a leader religiosi che si muovono sulla scia dell'esempio di Papa Giovanni Paolo II, che con fermezza propone la libertà di coscienza religiosa e la possibilità di convivenza con le altre fedi, ve ne sono altri che non hanno questo coraggio.

E un banco di prova importante è costituito proprio dalla presenza immigrata che si fa portatrice e promotrice di una mediazione continua perché incardinata nella vita quotidiana. I 19 milioni di immigrati presenti in Europa rappresentano una risorsa anche sotto questo punto di vista.

Un terzo della presenza straniera in Europa è costituito dai 6,5 milioni di immigrati musulmani residenti principalmente in Germania, Francia, Italia e Regno Unito (solo in questi quattro Paesi si concentra più dell'80% della presenza complessiva).

In realtà la presenza generalmente definita "musulmana" andrebbe suddivisa in diversi gruppi a seconda della specificità della loro fede e della loro provenienza continentale. Nel contesto europeo arabi e turcosofoni rappresentano circa l'80% degli immigrati musulmani: i primi risiedono soprattutto in Francia, mentre i secondi quasi esclusivamente in Germania e Austria. Ma negli ultimi anni si è assistito ad una crescita percentuale significativa di musulmani provenienti dall'Africa nera, dal Subcontinente indiano, dall'Indonesia e dai Balcani. Mentre gli indo-pakistani rappresentano il 40% dei musulmani presenti in Gran Bretagna, quelli di origine balcanica sono particolarmente diffusi in Germania, Austria e Italia.

Occorre, infine, precisare che l'appartenenza religiosa corrisponde ad una affiliazione formale che non rivela nulla sulla effettiva pratica religiosa dell'individuo. Come ha osservato il sociologo Ilvo Diamanti gli stessi italiani, che non possono non dichiararsi cattolici, "credono in un Dio relativo": ciascuno tende ad interpretare l'appartenenza religiosa a proprio modo, disertando i luoghi di culto tradizionali e dando prova di significativi risvegli religiosi nella vita privata o per esempio nei grandi raduni giovanili.

Questo discorso vale perciò in particolar modo per gli 8,7 milioni di immigrati cristiani presenti in Europa (cfr Tab. 2). La loro incidenza sul totale degli stranieri è elevata in quasi tutti i Paesi dell'Unione e si attesta tra il 40-50%, con punte del 55% in Spagna e finanche del 70% in Portogallo. D'altra parte in Austria, Francia e Paesi Bassi i cristiani sono stati sorpassati dai musulmani, evidentemente in ragione della specificità dei flussi che hanno riguardato questi Paesi.

Sebbene per il 60% cattolici, nel corso degli anni Novanta tra i cristiani è andata assumendo sempre maggiore importanza la presenza dei protestanti (1,3 milioni) e soprattutto degli ortodossi (1,7 milioni) concomitante con il vivace aumento dei flussi

provenienti dall'Europa Centro Orientale. Mentre i protestanti prevalgono sulle altre due confessioni cristiane nei Paesi Scandinavi (Danimarca, Finlandia e Svezia), gli ortodossi prevalgono sui cattolici in Austria e Finlandia.

Va anche tenuto conto che la presenza di ortodossi e musulmani è in parte sottostimata perché tra i non classificati, a causa di carenze nella rilevazione statistica da parte delle autorità di Atene, viene registrata l'intera presenza immigrata in Grecia.

A fronte di un panorama tanto eterogeneo, caratterizzato da cristiani "differenti" e da un "islam al plurale", vanno poi aggiunti i 650.000 stranieri appartenenti alle religioni orientali, i 200.000 alle religioni tradizionali, ma soprattutto i 3,5 milioni di ateti e agnostici, ma anche di non appartenenti alle grandi religioni e, come accennato per la Grecia, di non rilevati.

Non è quindi sorprendente che, soprattutto dopo i tragici attentati dell'11 settembre 2001, la gente in Europa abbia paura e che la diversità religiosa venga inquadrata come un potenziale pericolo nel proprio futuro e faccia venire meno la disponibilità all'accoglienza; parimenti è doveroso dire che l'attaccamento alla propria tradizione culturale-religiosa, che si determina nei Paesi europei in questa fase, può assumere delle tonalità così involte che non sono rispettose delle altrui differenze. Solo in una malintesa concezione del dialogo si può pensare che l'apertura ai fedeli di altre religioni significhi il misconoscimento di quello che si è.

Tab. 2.

Stime sull'appartenenza religiosa degli immigrati presenti nell'UE al 31.12.2002

	v.n.	%
Cristiani	8.694.943	44,4
di cui: Cattolici	5.437.508	27,8
Ortodossi	1.670.061	8,5
Protestanti	1.330.718	6,8
Altri cristiani	256.656	1,3
Musulmani	6.540.469	33,4
Buddisti-shintoisti	392.162	2,0
Induisti	266.011	1,4
Religioni tradizionali	191.914	1,0
Ebrei	42.171	0,2
Atei e non classificati	3.456.901	17,7
Totali	19.584.572	100,0

FONTE: Stima della Fondazione Migrantes/Caritas su dati SOPEMI e Consiglio d'Europa

L'attuale panorama multireligioso in Italia

Per quanto riguarda il panorama multireligioso in Italia, che è andato accentuandosi a seguito delle migrazioni, esso è stato monitorato nel corso di tutti gli anni Novanta dalla Fondazione Migrantes della Conferenza Episcopale Italiana con il supporto dell'équipe del "Dossier Statistico Immigrazione" della Caritas. Come criterio di stima è stata utilizzata l'appartenenza religiosa riscontrata nei Paesi di origine, da

proiettare - con alcuni accorgimenti - sugli immigrati soggiornanti in Italia. Questo criterio, ispirato alla prudenza e al rigore, risulta molto distante dalle cifre che talvolta vengono fatte circolare.

Tab. 3.
Immigrati e appartenenza religiosa in Italia (1991/2002)

Religioni	Sogg. 1991	Sogg. 2002	Sogg. 2002	Aumento 91/02
Cristiani	44,6	45,7	690.523	135,8
di cui:				
<i>Cattolici</i>	26,0	24,1	363.809	113,4
<i>Ortodossi</i>	6,6	13,5	204.373	372,6
<i>Protestanti</i>	8,7	5,8	87.491	53,1
<i>Altri cristiani</i>	3,3	2,3	34.850	59,1
Musulmani	38,0	36,6	553.007	121,5
Ebrei	0,6	0,3	4.203	10,8
Buddisti/shintoisti	2,5	2,5	37.806	131,4
Induisti	2,1	2,6	39.318	190,6
Religioni tradizionali	1,5	1,4	21.171	110,6
Atei/non classificati	10,8	11,0	166.570	135,7
Totale	656.757	100,0	1.512.234	130,3

FONTE: Stima Fondazione Migrantes-Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno

Dal confronto degli anni compresi tra il 1991 e il 2002, le più rilevanti differenze di tendenza che emergono per quanto riguarda la consistenza dei gruppi religiosi sono rappresentate da un aumento percentuale molto sostenuto degli ortodossi (quasi triplicati in termini assoluti) e in misura minore degli induisti, da una lieve flessione di cattolici e musulmani, mentre ebrei e protestanti hanno registrato un tasso di aumento molto al di sotto della media (cfr Tab. 3).

Tra gli immigrati regolari soggiornanti in Italia alla fine del 2002 (1.512.234) i cristiani sono quasi la metà (690.000) suddivisi in 364.000 cattolici, 204.000 ortodossi e 87.500 protestanti. Per quanto riguarda le altre religioni spiccano i 553.000 musulmani (36,6%), seguiti da 77.000 seguaci di religioni orientali, 21.000 seguaci di religioni tradizionali, in prevalenza africani, e 4.200 ebrei, oltre a circa 166.500 fedeli di altre religioni, non credenti o non classificati (uno su dieci). Queste stime andrebbero maggiorate di circa il 20% per tenere conto dei minori non registrati tra i soggiornanti.

I musulmani sono maggioritari in otto regioni (Valle d'Aosta, Piemonte, Emilia Romagna, Marche, Basilicata, Puglia, Calabria e Sicilia) e i cristiani nelle restanti dodici. La maggioranza degli immigrati cristiani è di origine europea (402.000) o americana (160.000), seguite da Asia (70.000) e Africa (36.000). Dall'America Latina, in particolare, provengono 110.000 immigrati cattolici.

I musulmani, quanto a Paesi di provenienza, si concentrano per i due terzi nella fascia del Nord Africa e per le successive quote in alcuni Paesi del Subcontinente Indiano e dell'Europa dell'Est (Albania e Bosnia). Il tradizionale primato spetta al Marocco, seguito da Albania, Tunisia, Senegal ed Egitto.

Il caso dell'Albania assume un carattere del tutto peculiare. Il Paese, fino all'inizio degli anni Novanta, si caratterizzava per il rigido ateismo di Stato e solo negli ultimi anni si sta assistendo ad un recupero del senso di appartenenza religiosa (musulmano, ma anche cristiano).

Sono pertanto frequenti nel gruppo dei centomila musulmani albanesi in Italia, ma non solo, le conversioni religiose, quell'apostasia religiosa (*riddat*) che le frange più dure dell'islam vorrebbero punire con la morte, anche se in sede di codificazione moderna del *qanun* (il codice civile dello Stato) è venuta meno la condanna a morte dell'apostata prevista dalla *sharia*, la legge islamica. Tuttavia l'apostasia viene comunque formalmente sanzionata nella maggioranza dei Paesi musulmani con pene detentive, nonostante l'opposizione dei teologi moderati che negano la corretta interpretazione da parte dei giureconsulti islamici del detto del Profeta (*hadits*) che prevede la pena di morte per l'apostata.

Molti dei neocristiani spiegano come la loro sia stata una scelta religiosa morbida perché aderendo al cattolicesimo è come se si scegliesse per la prima volta la fede e per questo non si sentono dei convertiti, perché per il credente l'islam può rappresentare solo una pratica esteriore, non comprendendo la preghiera islamica pronunciata in arabo.

Se da una parte sono 30.000 i musulmani con cittadinanza italiana (di cui due terzi stranieri naturalizzati e 10.000 italiani convertiti), non si hanno dati sul fenomeno inverso. Una recentissima inchiesta di Magdi Allam sul Corriere della Sera (3 e 4 settembre 2003) riferisce di 488 musulmani battezzati ogni anno, secondo una proiezione a livello nazionale dei dati relativi alla diocesi di Torino, ove ogni anno vengono celebrati circa trenta battesimi di musulmani.

Nel corso degli anni Novanta, grazie all'apertura delle frontiere, i flussi dall'Est Europeo hanno influito sull'aumento degli immigrati ortodossi e cattolici, tuttavia l'appartenenza religiosa degli immigrati residenti è stata modificata in misura contenuta perché una buona parte dei flussi lavorativi è stata a carattere stagionale e tra quelli venuti in maniera stabile non tutti si sono fatti raggiungere dai familiari. Tuttavia, il fatto che per l'Europa dell'Est la percentuale degli iscritti alle scuole elementari (22,9%) sia più alta della percentuale degli iscritti a scuola complessivamente (19,1%) lascia presumere che si è di fronte a un cambiamento di tendenza e a una crescente presenza dei loro figli.

Da alcuni Paesi a prevalenza musulmana, e in particolare dal Marocco, sono stati intensi i flussi per ricongiungimento familiare, come si rileva dagli iscritti alle scuole elementari (42,9%, di contro al 35,4% dei soggiornanti). Anche dall'Albania, dove alla componente musulmana si affianca quella cristiana, sono venuti molti familiari.

Le scuole elementari sono, per così dire, la cartina di tornasole dei cambiamenti che stanno avvenendo nelle scuole italiane e tra le famiglie immigrate, in quanto l'iscrizione alle materne non è obbligatoria e quindi rappresenta un indice meno significativo (cfr Tab. 4).

Indubbiamente l'islam si è ormai affermato in Italia come la seconda appartenenza religiosa, avendo superato anche le comunità autoctone di protestanti ed ebrei, oltre tutto debolmente sostenute dall'ingresso di nuovi componenti immigrati.

Tab. 4.

Appartenenza religiosa degli studenti stranieri in Italia

Religioni	Studenti 2000-01	Elementari 2000-01
Cattolici	21,2	20,0
Ortodossi/Protestanti	19,1	22,2
Musulmani	40,1	42,9
Ebrei	0,2	0,2
Buddisti/shintoisti	2,0	1,9
Induisti	2,0	2,3
Confuciani/taoisti	1,3	1,2
Religioni tradizionali	1,5	1,5
Altri/non credenti	12,2	7,2
Non classificati	0,4	0,5
Totale	147.406	62.683

FONTE: Stima Fondazione Migrantes-Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Istruzione

Di pari passo stanno sorgendo in maniera spontanea anche le prime organizzazioni islamiche. Già a metà degli anni Settanta a Perugia, era nata grazie all'impegno congiunto di studenti universitari e di rifugiati mediorientali un'Unione degli studenti musulmani in Italia (USMI), vicina all'organizzazione internazionale dei Fratelli musulmani. Nel corso della decade successiva il fenomeno migratorio si è consolidato e in pochi anni si è affacciato un nuovo islam popolare. Nel 1990 l'USMI ha lasciato il posto all'UCOII (Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche in Italia), nata con lo scopo di coordinare i vari centri locali e le diverse anime che caratterizzano il panorama nazionale.

Il momento culminante per la costituzione di saldi riferimenti comunitari è stata poi la costruzione a Roma, presso Monte Antenne, della più grande moschea europea, finanziata dai Governi di Arabia Saudita, Marocco e altri Paesi musulmani. Nel suo ambito si è anche sviluppato il Centro islamico culturale d'Italia, di fatto portavoce delle istituzioni islamiche in patria e in concorrenza con l'UCOII, una realtà concretamente molto più autonoma e portatrice dal basso delle istanze degli immigrati musulmani.

Tuttavia nonostante la presenza musulmana sia in costante crescita e abbia costituito organizzazioni di carattere moderato, non manca chi vede nell'islam la negazione della società libera e della via occidentale alla modernità, per cui Italia ed Europa sbaglierebbero ad aprirsi a una pericolosa presenza islamica, frutto «più che d'una emigrazione, d'una invasione condotta all'insegna della clandestinità» (Oriana Fallaci, "La rabbia e l'orgoglio", in *Il Corriere della Sera*, 29 settembre 2001).

Ripetutamente il cardinale Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna, ha invitato il Governo a favorire "l'afflusso degli immigrati cattolici" rispetto a quelli di religione musulmana "per salvare l'identità della nazione" ("dodicesima lettera pastorale del suo episcopato, dedicata a la città di san Petronio nel terzo millennio", tratta da *Il Manifesto*, 14 settembre 2000).

Lo stesso sistema di informazione avrebbe interesse ad alimentare il clima di intolleranza che si respira nel Paese, accusa il professore protestante Paolo Naso sulla rivista *Confronti* (febbraio 2003), rivelando le origini del provocatorio Adel Smith, assurto a improvvisato "leader musulmano" presso i nostri media pur essendo presidente di una minuscola associazione islamica e avendo alle spalle dichiarazioni e pubblicazioni farneticanti (per esempio a favore della distruzione dell'affresco quattrocentesco di Giovanni da Modena che, nella cattedrale bolognese di san Petronio, raffigura il Profeta dell'islam all'inferno).

In ambito laico, posizioni come quella del politologo Giovanni Sartori o della giornalista Orianna Fallaci hanno suscitato un'ondata di pessimismo circa la possibilità di comporre la differenza islamica nel contesto occidentale. Anche tra quanti non sono portatori di posizioni così decisamente negative, molti inquadrono la convivenza con i musulmani in un contesto di notevole problematicità, alimentata dalle stesse esigenze espresse dai musulmani.

Il professor Giovanni Sartori, nel suo volume "Pluralismo, multiculturalismo e estranei" (Rizzoli, 2000), ritiene che "multiculturalismo" e "pluralismo" siano due concetti completamente diversi: il multiculturalismo sarebbe da ricollegare alle differenze culturali, che, organizzandosi in maniera chiusa, finiscono per configurarsi come un attacco al nostro tipo di società pluralista, in quanto fanno venire meno il principio che la legge è uguale per tutti. Il prof. Sartori arriva così a concludere che l'islam non è integrabile perché è una realtà estranea.

Non si possono negare alcuni rilevanti nodi problematici: alla base di queste difficoltà si pone il corto circuito tra diritto islamico e diritto statuale nei Paesi a prevalenza musulmana, mentre nei Paesi occidentali la fede islamica può essere accettata solo come una delle possibili scelte religiose.

Per venirne a capo, non è necessaria l'avversione ai musulmani bensì un atteggiamento di apertura e di fermezza: apertura nei confronti di tutte le richieste che possono essere accolte (a partire dalla comprensibile esigenza ad avere dei luoghi di culto), fermezza quanto vengono avanzate tesi che confliggono con i valori costituzionali (come, ad esempio, la posizione giuridica della donna, la richiesta di abiura al fidanzato cristiano che intenda sposare una musulmana, il mancato riconoscimento della libertà di coscienza anche nel cambiare religione). Dunque la soluzione sta nel concetto di società laica, così come è andato configurandosi in Occidente, che è quel contenitore aperto a tutte le scelte, sia religiose che laiche: al suo interno ogni scelta ha diritto di cittadinanza e, perché lo possa pretendere, deve essere rispettosa delle altre.

Considerazioni conclusive

Nel panorama europeo la religione, non più solo cristiana e che tendeva a essere relegata nell'intimo della coscienza, è tornata ad assumere una dimensione pubblica che impegna gli Stati e i singoli individui.

Il rispetto delle diverse opzioni religiose deve valere a livello mondiale e, certamente, è scandaloso che Paesi incuranti di questi diritti sul proprio territorio se ne facciano paladini in occidente per i musulmani. Anche se ogni Stato ha il dovere

primario di rispettare la libertà di coscienza (questo è proprio il fondamentale insegnamento del Concilio Vaticano II nel documento "Nostra Aetate" del 28 ottobre 1965, imperniato sul binomio libertà di coscienza e dialogo), resta valido che il concetto di reciprocità ispira le relazioni tra gli Stati e deve poter essere utilizzato per favorire una maggiore coerenza; impegno dal quale si continua a rifuggire sotto la spinta di altri interessi (di natura politica, economica, militare) sebbene sia diventato più pressante nell'attuale contesto di globalizzazione.

In questo contesto va sottolineato che, nel buon ordine delle cose, anche per quanto riguarda i singoli il rispetto richiede di essere bilaterale perché si possa parlare di dialogo, portando a una reciprocità delle coscienze che, a prescindere da quanto fanno gli Stati, impegna innanzi tutto le responsabilità del singolo individuo.

A tal proposito il concetto di "fondamentalismo", che è nato in ambito protestante e può riguardare ogni forma religiosa, oggi coinvolge l'islam in una maniera che getta non poche diffidenze sulla prospettiva di un dialogo così come è stato finora delineato.

Di converso in Occidente, dopo secoli di travaglio, si è arrivati ad un concetto di società laica, da intendere non come realtà ostile alla scelta religiosa ma come realtà aperta alle differenti opzioni. È giusto che le regole di convivenza siano in grado di contenere tutte le differenze religiose e anche gli orientamenti di chi non crede in Dio. Ma bisogna anche preoccuparsi che da un genuino concetto di laicità non si scantoni nel laicismo e nell'insensibilità religiosa, e che il principio della libertà religiosa non venga ritenuto, da chi ne usufruisce, come una espressione di debolezza bensì come un segno di forza e di capacità di inclusione.

BIBLIOGRAFIA

- Aburralham Mas Monserrat, *Comunidades islámicas en Europa*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- Allam Magdi, Gritti Roberto, *Islam Italia. Chi sono e cosa pensano i musulmani che vivono tra noi*, Guerini e Associati, Milano, 2001.
- Allievi Stefano, *Islam italiano*, Einaudi, Torino, 2003.
- Allievi Stefano, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carocci, Milano, 2002.
- Barrett David B, *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Biagini Antonello, *Storia della Turchia contemporanea*, Bompiani, Milano, 2002.
- Caritas, *Dossier Statistico Immigrazione 2003*, Anterem, Roma, 2003.
- Dossier Statistico Immigrazione, *Contemporary Immigration in Italy: current trends and future prospects*, Anterem, Roma, 2003.
- European Monitoring on Racism and Xenophobia, *Anti-islamic reactions within the E.U. after the recent acts of terror against the USA*, EUMC, Vienna, November 2001.

- Faccioli Pintozzi Liliana (a cura di), *Europa: il Nuovo Continente*, Relazioni Internazionali, Roma, 2003.
- Ferrari Silvio (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Il Mulino, Bologna, 2003.
- Motta Giovanna et al. (a cura di), *Il "sistema" Mediterraneo: radici storiche e culturali, specificità nazionali*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, 2002.
- Talbi Mohamed, *Le vie del dialogo nell'islam*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1999.
- Zincone Giovanna (a cura di), *Secondo Rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2002.

APPENDICE.

Sinossi del Disegno di legge sulla libertà religiosa

Libertà di coscienza e di religione (artt. 1-14):

- diritto fondamentale di libertà di coscienza e di religione da garantire a tutti in conformità alla costituzione e ai principi del diritto internazionale (art. 1);
- esercizio del diritto di libertà di coscienza e di religione, con sua libera professione in forma individuale o associata, attività di diffusione e propaganda, esercizio del culto in privato e in pubblico, "diritto di mutare religione o credenza o di non averne alcuna", esclusione di limiti alla libertà di coscienza e di religione diversi da quelli previsti dagli articoli 18 e 19 della costituzione (art. 2);
- divieto di discriminazioni (art. 3);
- istruzione ed educazione dei figli minori in coerenza con la propria fede, con scelta autonoma del figlio a partire dal 14° anno di età e, in caso di contrasto dei genitori, decisione del giudice competente, tenendo conto dell'interesse primario del minore (art. 4);
- diritti di riunione e di associazione per finalità di religione e di culto (art. 5);
- partecipazione ad associazioni religiose (art. 6);
- libertà di coscienza nel rispetto dei diritti e dei doveri sanciti dalla Costituzione (art. 7);
- esercizio della libertà religiosa in particolari condizioni con riferimento alle Forze armate, alla Forze di polizia o ad altri servizi assimilati, alla degenzia in strutture sanitarie e socio-assistenziali, alla permanenza negli istituti di pena (art. 8);
- libertà religiosa nei luoghi di lavoro con divieto di discriminazione e riferimento ai contratti collettivi e individuali (art. 9);

- riconoscimento dei ministri di culto e libertà di svolgimento del loro ministero spirituale o in quanto appartenenti a una confessione religiosa avente personalità giuridica in possesso della cittadinanza italiana o, se questa condizione non sussiste, previa approvazione della loro nomina da parte del Ministero dell'Interno (art. 10);
- celebrazione del matrimonio davanti a un ministro di una confessione religiosa: l'ufficiale di stato civile, che ha proceduto alle pubblicazioni, accetta che nulla si oppone alla celebrazione del matrimonio secondo le vigenti norme di legge e rilascia il nulla osta e dà ai nubendi lettura degli articoli del codice civile sui diritti e i doveri dei coniugi (che non verranno più letti dal ministro di culto); il ministro di culto redige, subito dopo la celebrazione, l'atto di matrimonio e trasmette un originale dell'atto per la trascrizione nei registri di stato civile, che quindi viene trascritto; il matrimonio ha effetti civili dal momento della celebrazione; restano salvi gli accordi e le intese stipulate con le confessioni religiose (art. 11);
- insegnamento nelle scuole da impartire nel rispetto della libertà di coscienza e della pari dignità senza distinzione di religione con possibilità di iniziativa delle varie confessioni su richiesta degli alunni o dei loro genitori nell'ambito delle attività didattiche integrative (art. 12);
- libertà di affissione e distribuzione di pubblicazioni e stampati relativi alla vita religiose e collette effettuate all'ingresso e all'interno dei rispettivi luoghi di culto (art. 13);
- tutela degli edifici di culto (art. 14)

Confessioni e associazioni religiose (artt. 15-27):

- libertà delle confessioni religiose garantita dalle norme costituzionali con celebrazione dei riti purché non contrari al buon costume, apertura di edifici, diffusione e propaganda, nomina dei ministri di culto, emanazione di atti in materia spirituale, assistenza ai propri fedeli, libera comunicazione con le proprie organizzazioni, valorizzazione delle proprie espressioni culturali (art. 15);
- riconoscimento della personalità giuridica della confessione con decreto del Presidente della Repubblica (art. 16); domanda di riconoscimento (art. 17); requisiti per il riconoscimento (art. 18); iscrizione nel registro delle persone giuridiche (art. 19); mutamenti della confessione religiosa (art. 20); acquisti delle confessioni religiose (art. 21); edilizia di culto (art. 22); sepoltura dei defunti da effettuare nel rispetto delle prescrizioni rituali della confessione religiosa, compatibilmente con le norme di polizia mortuaria e con le norme vigenti in materia di cremazione (art. 23); regime tributario delle confessioni religiose imperniato sulla equiparazione agli enti ed alle attività aventi finalità di beneficenza o di istruzione (art. 25); attività di religione o di culto sono da considerare "quelle dirette all'esercizio del culto e dei riti, alla cura delle anime, alla formazione di ministri di culto, a scopi missionari e di diffusione della propria fede ed alla educazione religiosa", escluse quelle di assistenza e beneficenza, di istruzione, educazione e cultura e in ogni caso le attività commerciali o a scopo di lucro (art. 26);
- iscrizione dei ministri di culto al Fondo di previdenza del clero e dei ministri di culto delle confessioni religiose diverse dalla cattolica (art. 27);

Stipulazione di intese ai sensi dell'art. 8 della Costituzione (artt. 28-37):

- Viene definito nelle sue diverse fasi il sistema di predisposizione delle intese anche con confessioni che non hanno già ottenuto la personalità giuridica, previa verifica che lo statuto non contrasti con l'ordinamento giuridico. Alla conduzione delle trattative è delegato il sottosegretario di Stato alla Presidenza del Consiglio dei ministri, mentre spetta al Presidente del Consiglio dei ministri la rappresentanza del Governo e la stipulazione dell'intesa. Segue la deliberazione del Consiglio dei ministri e l'informazione preventiva al Parlamento, ancor prima che inizi il procedimento di approvazione parlamentare

Disposizioni finali (artt. 38-42):

- Queste disposizioni confermano la personalità giuridica delle confessioni religiose e degli istituti riconosciuti in base alla precedente normativa sui "culti ammessi nello Stato" (in quanto la religione cattolica veniva considerata religione di Stato) e confermano che le confessioni religiose che siano personalità giuridiche straniere continuano ad essere regolate dall'articolo 16 delle disposizioni sulla legge in generale;

- Vengono abrogati la legge 1159 del 1929 e il regio decreto 289 del 1930, facendo salve le disposizioni di origine negoziale emanate in attuazione di accordi o intese nonché quelle di derivazione internazionale. Quindi conservano la personalità giuridica le confessioni religiose e gli istituti di culto già riconosciuti ma ad essi si applicano le nuove disposizioni.

LA CHIESA GRECO-CATTOLICA ROMENA DOPO IL 1989

GEORGE CIPĂIANU

(Università "Babeș-Bolyai" di Cluj-Napoca)

Qualche anno fa, ho parlato davanti ad un uditorio internazionale, in questa stessa sala, di una "Chiesa ridotta al silenzio", la Chiesa Greco-Cattolica romena, la culla del rinnovamento nazionale del popolo romeno.

"Il totalitarismo – dissi in quell'occasione – non tollera la pluralità delle cose; esso tende ad accaparrarsi lo spirito e l'anima delle persone, escludendo qualsiasi altra concezione rivale. L'obiettivo degli attacchi dei regimi comunisti del dopoguerra all'interno della loro politica religiosa fu la Chiesa Cattolica, che cercarono di sopprimere o di indebolire al punto di neutralizzarla".¹

Il 1 dicembre 1948, la Chiesa Greco-Cattolica romena venne soppressa, cessando di esistere sul piano legale. Venne spogliata dei suoi beni e i suoi vescovi furono imprigionati.

Giunse infine l'ora della liberazione. Tra i primi decreti della nuova dirigenza ce ne era uno (il numero 9 del 31 dicembre 1989) che restituiva alla Chiesa cattolica la sua esistenza legale, senza però annullare gli effetti del decreto 358 del 1 dicembre 1948, che l'aveva spogliata di tutti i suoi beni. La nuova libertà, il diritto all'esistenza, non significò per la Chiesa Greco-Cattolica Romena riparazione completa delle ingiustizie subite. È un'esistenza senza mezzi, dal momento che i suoi beni appartengono ancora alla Chiesa Ortodossa e allo Stato.

Nelle questioni patrimoniali le autorità si nascondono, da un punto di vista legale nulla cambia, tutto viene lasciato al rischio dei negoziati destinati nella maggior parte dei casi al fallimento, con delle controparti poco inclini a cedere qualsivoglia cosa, vale a dire la gerarchia della Chiesa Ortodossa, che non è disposta a restituire quanto ottenuto da un regime totalitario, del quale aveva più volte incensato i dirigenti.²

Per far comprendere quel che è accaduto dal 1989 ad oggi, credo di dover presentare l'evoluzione della situazione legislativa.

Nel 1928, durante il dibattito del parlamento romeno concernente la legge sui culti religiosi, alcuni vescovi ortodossi insistettero affinché si stabilisse che, nel caso in cui una comunità passasse ad un'altra confessione, i suoi beni dovessero seguire i fedeli, sulla base del diritto canonico ortodosso, in conformità al quale il patrimonio sarebbe la proprietà della parrocchia.

¹ G. Cipăianu, "Une Église «réduite au silence»; le gréco-catholiques roumains et le communisme", in *Transylvanian Review*, vol. 6, n. 1, 1997, pag. 71.

² "Biserica Ortodoxă Română", 1-2 febbraio 1978, p. 19, in A. Moisin, *Mărturiile prigoanei contra Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, 1996, pp. 85-86; si veda anche Anton Moisin, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, 1996, pp. 97-117.

Al contrario, i vescovi greco-cattolici membri del senato invocarono il diritto della Chiesa Cattolica, secondo il quale i beni di una comunità religiosa appartengono al culto, e non alla parrocchia, e che il culto doveva conservare la proprietà dei beni anche nel caso in cui i membri della parrocchia lo avessero abbandonato, per una ragione o per l'altra.

Per evitare le animosità e le frizioni interconfessionali, il Parlamento del regno di Romania evitò di inserire nella legge qualunque clausola al riguardo, senza portare a soluzione un problema sorto dal conflitto dei due diritti canonici. Dopotutto, il parlamento romeno e il governo dell'epoca non vedevano perché un punto di vista dovesse essere più giusto dell'altro, avendo ogni culto il diritto di disporre a suo piacimento del proprio patrimonio.

La nuova legge sui culti religiosi del 4 agosto 1948 (il decreto 177) che doveva, tra l'altro, preparare il terreno per l'annientamento della Chiesa Greco-Cattolica, riprese, per filo e per segno, le formulazioni dei prelati ortodossi del 1928, e stabilì all'articolo 37 che, se il 75% dei credenti di una comunità fosse passato a un altro culto, tutti i beni della parrocchia li avrebbero seguiti. A quella data, la Chiesa Greco-Cattolica era stata già da lungo tempo condannata, da parte delle autorità comuniste, alla scomparsa.

Nel contesto della sovietizzazione del Paese, il regime comunista sopprese la Chiesa Cattolica Romana di rito Bizantino con il decreto 358 del 1 dicembre 1948, con la collaborazione della Chiesa Ortodossa Romana. Con questo decreto, il patrimonio della Chiesa Greco-Cattolica (chiese, case parrocchiali, giardini, ecc.) venne attribuito alla Chiesa Ortodossa; una parte di questi beni fu rimesso allo stato, dal momento che il governo introdusse nel decreto 177 del 4 agosto 1948 l'articolo 36, in conformità del quale il patrimonio dei culti spariti o vietati dalla legge dovevano entrare a far parte del patrimonio dello Stato.

I fedeli e i preti greco-cattolici furono obbligati a "ritornare" alla Chiesa Ortodossa Romana, malgrado l'opposizione popolare. Quelli che, seguendo l'esempio dei loro vescovi, decisamente di continuare a praticare il proprio rito e rifiutarono di "firmare", potevano ritrovarsi in prigione e numerosi furono quelli, preti o semplici fedeli, che vi furono gettati. Le autorità comuniste e la Chiesa Ortodossa ebbero un bel dire in seguito che i Romeni greco-cattolici erano "tornati" volontariamente alla ortodossia, perché si sapeva benissimo all'epoca, e lo si sa ancora meglio oggi, quali sofferenze ha provocato la persecuzione di quei credenti volta ad obbligarli ad abbandonare il proprio culto. Questa Chiesa ha pertanto continuato ad esistere in clandestinità, mantenendo una gerarchia, sotto il regime comunista.³

Gli avvenimenti del mese di dicembre 1989 hanno fatto balenare nella mente di tutti i romeni la prospettiva della libertà. Si può facilmente immaginare quel che i greco-cattolici romeni si attendevano all'inizio di questa presunta rinascita nazionale

³ G. Cipăianu, op. cit., passim; M. Bucur, "The Romanian Greek-Catholic Church in 1948. The Road to Suppression", in G. Cipăianu - V. Tărău (a cura di), *Romanian and British Historians on the Contemporary History of Romania*, Cluj-Napoca, 2002, pp. 121-135, passim; Cristian Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunista*, Ed. Curtea Veche, Bucuresti, 2003, pp. 120-176; 212-274.

dal momento che essi avevano tutte le ragioni per sperare nella riabilitazione della loro Chiesa, alla quale si dovevano la restaurazione legale e la restituzione dei beni.

Ma lo Stato "rivoluzionario" lo evitò. I nuovi dirigenti emanarono il decreto 126 del 20 aprile 1990 «... concernente alcune misure riguardanti la Chiesa Romena Uniate (greco-cattolica)» tornata alla legalità grazie al decreto numero 9 del 31 dicembre 1989, che all'articolo 3 sancisce: «La situazione giuridica dei luoghi di culto e delle case parrocchiali che sono appartenute alla Chiesa Greco-Cattolica e che sono state date alla Chiesa Ortodossa Romana, sarà stabilita da una commissione mista formata da rappresentanti religiosi dei due culti, tenendo conto del desiderio dei credenti delle comunità che detengono tali beni».⁴ Il che da una parte significava che il famoso decreto numero 9 del 31 dicembre 1989 che «abrogava» il decreto comunista 358 del 1948 non annullava anche i suoi effetti patrimoniali, dall'altra che lo Stato, che aveva confiscato⁵ il patrimonio greco-cattolico, si sottrasse ai suoi obblighi di restituzione. Ciò significava dunque che si sarebbe lasciato un patrimonio accumulato dai greco-cattolici nel corso dei secoli al buon cuore di un beneficiario il quale non vi aveva diritto ma che, al tempo stesso, non aveva alcuna intenzione di privarsene. Questo significava inoltre che l'interesse elettorale era più importante della giustizia, essendo i greco-cattolici minoritari in Romania. E, infine, ciò significava che l'esistenza materiale della Chiesa Greco-Cattolica, totalmente privata dei suoi mezzi, restava più che incerta.

Questa ambiguità legale generò, inevitabilmente, delle frizioni e delle animosità che hanno segnato l'evoluzione della Chiesa Greco-Cattolica dal 1989 ai giorni nostri.

Chiaramente, i vescovi greco-cattolici hanno reclamato, fin dall'inizio, tutti i beni della Chiesa, «restitutio in integrum», il che è giusto sul piano del diritto ma difficile da mettere in pratica. Le rivendicazioni dei greco-cattolici si sono scontrate, fin dall'inizio, con la ferrea opposizione della gerarchia ortodossa; inoltre, si era creata una situazione difficilmente sormontabile: durante gli ultimi decenni le generazioni nate, nelle parrocchie che erano state greco-cattoliche, dopo il 1948 erano state battezzate nella confessione ortodossa. C'erano dunque, e ci sono tuttora, delle comunità che non hanno più intenzione di tornare al cattolicesimo di rito greco, ma la questione è difficile da spiegare in poche righe.

Bisogna però dire che ci sono parrocchie ortodosse con due chiese. In queste comunità i greco-cattolici ne rivendicano una per i loro fedeli, scontrandosi sempre contro il netto rifiuto della Chiesa ortodossa, preferendo mandarne una in rovina anziché rinunciarvi o celebrare i riti sacri in maniera alternata nei due edifici al fine di tenerli occupati entrambi. Si sarebbe potuto far ricorso al compromesso: nelle comunità con una sola chiesa e dove si sono ricostituite delle comunità di fedeli greco-cattolici, officiare i riti in maniera alterna; altrove, invece, ci sono delle vecchie case parrocchiali greco-cattoliche abbandonate, vendute e che hanno visto la loro destinazione originaria

⁴ "Notă preliminară", *La zece ani de la moartea lui Ceaușescu: libertatea de cult și drepturile omului în România*, redatta dagli "Amici della Chiesa Greco-Cattolica di Romania", Episcopia Română Unită cu Roma, Departamentul pentru imagine și relații cu mass-media, Cluj-Napoca, strada Moșilor 26, p. 3.

⁵ In conformità al Decreto 177 del 4 agosto 1948, per il regime generale dei culti religiosi, articolo 36 «il patrimonio dei culti spariti, o il cui riconoscimento è stato revocato, appartiene allo Stato».

cambiata. La gerarchia greco-cattolica non si è rifiutata di impegnarsi lungo questa via. Invano! Il rifiuto resta fermo.

Ma che vogliono, cos'è che chiedono i greco-cattolici romeni?

Essi chiedono di essere trattati con dignità, che si rendano loro le chiese e le case parrocchiali, tutte costruite dopo il 1700, che si smetta di spargere ogni tipo di calunnia al loro riguardo, all'indirizzo della loro Chiesa, della loro storia, che si rispetti il ruolo della Chiesa Greco-Cattolica nella storia della nazione romena e che regnino delle relazioni fraterne nei rapporti con la Chiesa Ortodossa Romena e con le altre confessioni e religioni della Romania. Essi chiedono inoltre che si «adotti con urgenza un quadro legislativo coerente e unitario mediante il quale venga risolto il problema dei luoghi di culto»⁶ e gli altri problemi patrimoniali.

Si è visto chi vi si oppose. L'opposizione della Chiesa Ortodossa, preti e gerarchia, va di pari passo con l'attitudine dello Stato che si presta a tergiversazioni ed esitazioni, malgrado la restituzione legale di certi beni confiscati in precedenza (1948), la cui restituzione resta ancora complicata. Alcuni documenti stranieri fanno menzione di questo stato di cose: «Opposition by the Romanian Orthodox Church to the restitution of religious property to other religious groups, especially Greek-Catholic Churches, remains a problem».⁷ Il risultato? Fino ad ora, delle 2000 chiese già

⁶ Preot Mircea Marjan, *Raport privind situația Bisericii Unite Greco-Catolice (B.R.U.) sub aspectul libertății religioase și al modului cum decurge procesul de recuperare a patrimoniului confiscat abuziv de Statul România între anii 1945-1948*, Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, de Cluj-Gherla, Departament pentru imagine și relații cu mass-media, p. 13; Anton Moisin, *O gravă lovitură dată neamului românesc: calomnierea bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice*, 1996, p. 219; idem, *Mărturii prigoanei Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice, între anii 1990-1995*, p. 617.

⁷ *International Religious Freedom Report Released by the Bureau of Democracy, Human Rights and Labour*, rapporto del governo americano, 9, 26 ottobre 2001, in *Memorandum către Statul Român al credincioșilor greco-catolici din România și din întregă lume*, septembrie 2002, p. 32; si vedano anche le pagine 37-38: «The Greek Catholic community has been less successful than any other group in regaining its properties; the Greek Catholic Church has very few places of worship. Many followers still are compelled to hold services in public places. In 1992 the Government adopted a decree that listed 80 properties owned by the Greek Catholic to be returned. Between 60 and 65 of them have been returned to date. In several counties, in particular in Transylvania local orthodox leaders have given up smaller country churches voluntarily; however, for the most part Orthodox leaders refused to return to the Greek Catholics those churches that they acquired during the communist era. Orthodox archbishop of Timișoara, Nicolae Corneanu was responsible for returning some churches, including the cathedral in Lugoj, to the Greek Catholic Church. However, due to his actions, the Orthodox Holly Synod marginalized Archbishop Corneanu and his fellow clergymen criticized him» (p. 37) in *Memorandum...*; «A 1990 Government Decree called for the creation of a joint Orthodox and Greek Catholic Committee to decide the fate of churches that had belonged to the Greek Catholic Church before 1948. However, the Government has not enforced this decree and the Orthodox Church consistently has resisted efforts to resolve the issue in that form. The courts generally refused to consider Greek Catholic lawsuits seeking restitution, citing the 1990 decree establishing the joint Committee to resolve the issue. No agreement on these returns has come from the joint Committee meetings (by 2001)», (p. 37), in *Memorandum...*; «The centuries-long domination of the Orthodox Church and its status as the majority religion, has resulted in the Orthodox Church's reluctance (in particular at the local level and with support of the low level officials) to accept the existence of other religions. Due to its substantial influence, few politicians dare to sponsor bills and measures that would oppose the Orthodox Church» (p. 38), in *Memorandum...*

appartenenti alla chiesa Greco-Cattolica ne sono state recuperate 136. Ci sono circa 350 casi in cui si officia il culto in appartamenti, ospedali, scuole, garage, centrali termiche, sul territorio della provincia metropolitana. In tutto questo tempo, il governo si è rifiutato di dare una risposta alle richieste e petizioni che gli sono state indirizzate dai vescovi greco-cattolici.⁸ Animosità e violenze hanno fatto la loro comparsa in certi luoghi, spesso provocati dalle istigazioni dei preti ortodossi anche se, in generale, si può dire che gli abitanti delle parrocchie ortodosse sarebbero favorevoli a una soluzione amichevole del problema degli edifici di culto.⁹

C'è poi anche il problema delle case parrocchiali e delle proprietà agricole e forestali della Chiesa Greco-Cattolica. Le case, salvo eccezioni, non sono state restituite. Sulle 387 della diocesi di Cluj non se ne sono state recuperate che 6. Molte sono state demolite, vendute, affittate sotto gli occhi indifferenti delle autorità. Le proprietà agrarie e forestali sono state in certi casi accordate alle comunità ortodosse, o da queste occupate, senza che le autorità intervenissero per far rispettare i diritti della parrocchia greco-cattolica, laddove i municipi gli avevano distribuito della terra (Mihalț, dipartimento di Alba).¹⁰

La Chiesa Ortodossa Romena ha approfittato dell'inerzia delle autorità che sono intervenute molto raramente, spesso per spalleggiare gli ortodossi, anche dopo che i tribunali si erano pronunciati in favore dei greco-cattolici (Ocna Mureș, dipartimento di Alba, Mihalț), per tergiversare all'infinito, all'interno di una situazione in cui ci sono ancora delle località dove i riti vengono celebrati all'aperto (Roșia Montană, dipartimento di Alba, Mihalț, Sângeorzul Nou, dipartimento di Bistrița-Năsăud, Baia Mare, Sighetu Marmației, dipartimento di Maramureș), e delle altre i cui abitanti devono sparagliarsi per assistere alla messa nelle parrocchie vicine.¹¹

Ma questo problema è più difficile da risolversi di quanto sembri.

Innanzitutto, la situazione confessionale è differente da quella del 1948, lo si è già detto. Ma ci sono anche alcuni che si sforzano di accreditare l'idea che la storia della Chiesa Greco-Cattolica abbia avuto termine nel 1948 e che l'attuale Chiesa non sarebbe la continuazione della vecchia. Ciò servirebbe dunque a negare la giustificazione delle rivendicazioni.

Ci sono anche delle comunità che non hanno più intenzione di far ritorno alla Chiesa Greco-Cattolica, il che fa in modo che le rivendicazioni debbano essere adattate alle circostanze e differenze di ogni parrocchia, per trovare delle soluzioni di compromesso, come per esempio il servizio religioso alternato. Ma quel che rende le

⁸ Preot Mircea Marjan, *Raport privind situația Bisericii Unite Greco-Catolice (B.R.U.) sub aspectul libertății religioase și al modului cum decurge procesul de recuperare a patrimoniului confiscat abuziv de Statul Român între anii 1945-1948*, Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, Departamentul pentru imagine și relații cu mass-media, Cluj-Napoca, 1 gennaio 2003, pp. 2-3; Anexa 5, le petizioni presentate cui non si è data risposta sono date: 22/02/2002, 25/02/2002, 09/04/2002, 10/04/2002, 10/12/2002.

⁹ Moisin, *Mărturiile prigoanei...*, pp. 174-176, 230-232, 235-236; Raport..., in Memorandum, p. 38, Raport privind..., Anexa 1.

¹⁰ Raport privind..., p. 4, Raport..., in Memorandum, p. 39.

¹¹ Ibidem; Moisin, *Mărturiile prigoanei...*, p. 183.

cose inestricabili, malgrado gli sforzi di alcune autorità locali (Ajintiș, dipartimento di Mureș), che hanno restituito i beni dei greco-cattolici e malgrado la benevolenza singolare dell'Arcivescovo Corbeanu di Timișoara, che ha restituito 43 chiese,¹² c'è l'opposizione delle controparti delle "negoziazioni" che bloccano le iniziative. Ci sono documenti redatti da intellettuali greco-cattolici che accusano la discriminazione che colpisce la loro Chiesa. Essa si manifesta in diverse forme: la falsificazione dei censimenti (se ne contano 10 metodi), la limitazione del diritto alla giustizia per la Chiesa Greco-Cattolica, il rifiuto dello Stato romeno a restituire alcuni beni nazionali (la scuola Bob di Cluj-Napoca), il mantenimento in vigore di leggi o decreti che legittimano l'abuso del 1948 (confisca, privazione di beni, ecc.), il rifiuto da parte dello Stato di imporre il rispetto della legge, che è trasgredito dagli impiegati locali sotto l'influenza di alcuni gruppi di interesse, la vendita o la distruzione di alcuni beni già appartenenti alla Chiesa Greco-Cattolica prima del 1 dicembre 1948, la marginalizzazione dei suoi rappresentanti, l'indifferenza (leggi l'attitudine ostile) delle autorità locali in certi luoghi, minacce rivolte all'indirizzo dei greco-cattolici che chiedono che venga fatta giustizia, rifiuto del servizio alternato, o dell'utilizzo da parte dei greco-cattolici di una chiesa, laddove ce ne sono due, il rifiuto da parte dei preti ortodossi di permettere la sepoltura dei credenti greco-cattolici all'interno del cimitero che era appartenuto loro, la demolizione o il frazionamento di luoghi di culto greco-cattolici o di altri immobili di questa Chiesa, attualmente in possesso dei parroci ortodossi.¹³

La demolizione o lo smembramento può avere delle conseguenze gravissime. Fin da subito si demolirono i luoghi di culto affinché le comunità parrocchiali greco-cattoliche che le reclamavano non potessero più ricostituirsi. Non c'è comunità religiosa, lo si sa fin troppo bene, senza chiesa. Tenuto conto della mancanza di mezzi o dei pochi a disposizione delle parrocchie greco-cattoliche, si può supporre che in questa maniera, essendo la costruzione delle nuove chiese rinviata a un futuro incerto, tali comunità saranno costrette a pregare in luoghi improvvisati o all'aperto.

Si sono demoliti, smembrati, bruciati o lasciati deperire degli edifici greco-cattolici nelle seguenti località: Tritenii de Jos, Băișoara, Ghiorlă, Bonț, Călărași (dipartimento di Cluj), Vadu Izei (dipartimento di Maramureș), Smig (dipartimento di Sibiu), Craiova (dipartimento dell'Olt), Valea Largă (dipartimento di Mureș), Solona (dipartimento di Salaj).¹⁴ Ci sono anche delle chiese rivendicate dai greco-cattolici e abbandonate dagli ortodossi che rischiano di crollare (Sândulești, dipartimento di Cluj, Sângiorzul Nou, dipartimento di Bistrița-Năsăud, Mugureni, dipartimento di Maramureș, Vima Mare, dipartimento di Maramureș, Pintic, dipartimento di Cluj, Baia de Arieș, dipartimento di Alba).¹⁵

¹² Raport privind..., p. 2.

¹³ Memorandum, p. 5; Raport privind..., pp. 8-12; Raport privind..., Anexa 4; Moisin, Mărturiile prigoanei..., pp. 170-205; Report..., in Memorandum, p. 38.

¹⁴ Raport privind..., p. 4, Anexa 4.

¹⁵ Ibidem.

Il caso più interessante e al tempo stesso più triste è quello delle chiese "soffocate" (Ungheni, dipartimento di Mureş, Urca, dipartimento di Cluj, Vadu Izei dipartimento di Maramureş). In queste località le parrocchie ortodosse hanno deciso di costruire delle nuove chiese, con il pretesto che le vecchie (greco-cattoliche) sono troppo piccole o poco solide, ma in un modo particolare che dice molto sulle loro vere intenzioni. Al posto di costruirne altre, magari laddove la parrocchia ortodossa possiede un terreno per erigere la chiesa (Ungheni), si costruisce un muro a circa un metro e mezzo - due metri dalle pareti della chiesa, lungo tutto il suo perimetro. Quando questo muro arriva all'altezza desiderata, si demolisce la chiesa che vi si trova all'interno, a cominciare dal campanile, si costruisce un tetto e una nuova torre; in questo modo si ottiene una nuova chiesa; quel che importa è che i greco-cattolici, dopo aver ricostituito le loro comunità, non avranno più nulla da rivendicare. È interessante il fatto che (almeno nel caso di Ungheni) non hanno licenze edilizie, ma solo per la ristrutturazione. Pertanto i lavori avanzano e ad Ungheni la nuova parrocchia è già arrivata all'altezza massima della vecchia.

Questa ostruzione sistematica prende forme diverse. Può consistere nel costruire delle chiese vicino a vecchie costruzioni greco-cattoliche per giustificare l'ulteriore distruzione (la cappella greco-cattolica di Sibiu, nel quartiere Lazaret, la chiesa di Iara, la chiesa del monastero di Nicula, dipartimento di Cluj), o semplicemente per evitare che comunità greco-cattoliche prendano piede e si sviluppino in quelle località dove esistevano fino al 1948 (a Cluj è stata costruita una chiesa ortodossa a 150 metri dalla cattedrale ortodossa e a circa 50 metri dalla cattedrale greco-cattolica, recuperata con difficoltà in seguito ad una causa; un'altra chiesa ortodossa è stata costruita di fronte alla sede vescovile greco-cattolica di Cluj).¹⁶ Ma il risultato sembra molto più grave: la distruzione di un patrimonio culturale che appartiene a tutto il popolo romeno, l'interruzione della continuità della tradizione e della civiltà greco-cattolica nell'ambiente transilvano e della continuità dell'esistenza della Chiesa stessa, che sarebbe privata in questo modo del suo passato. Si tratta, in effetti, di un attacco all'identità greco-cattolica, al diritto alla memoria di molti Romeni.

Due esempi meritano più di un commento: si tratta di due villaggi, due comunità greco-cattoliche, Ungheni, dipartimento di Mureş, e Mihalț, dipartimento di Alba.

A Ungheni, la chiesa greco-cattolica venne costruita nel 1856. È una chiesa in pietra, molto grande, solida. Il prete greco-cattolico locale è riuscito a procurarsi una fotocopia del documento di proprietà. In seguito, l'originale è scomparso dal registro del catasto, come per incanto. Con il pretesto che la chiesa sarebbe piccola e vecchia, è stata circondata con un muro, che in fin dei conti vuole soffocare la vecchia costruzione. Scavando le fondamenta del nuovo muro, sono uscite dalla terra le ossa di quanti vi erano stati inumati dal 1856, e forse anche da prima. I greco-cattolici hanno provato a salvare la chiesa chiedendo che venga dichiarata monumento storico. Non hanno ancora ricevuto risposta.

¹⁶ *Ibidem, Noti preliminari...*, p. 16.

A Ungheni si sarebbe potuta costruire una chiesa altrove, poiché le autorità locali avevano concesso alla comunità ortodossa un terreno per costruire, cosa che è stata rifiutata ai greco-cattolici, che hanno dovuto acquistare un fazzoletto di terra a questo scopo. In questo momento, essi stanno cercando di costruire una chiesa, con l'aiuto di una comunità cattolica di Leeds.¹⁷ La proprietà forestale dell'antica parrocchia greco-cattolica era di 40 ettari. Niente è stato restituito fino a questo momento, ma è stata accordata alla parrocchia ortodossa.

A Ungheni la diffamazione ha largo corso. Il prete ortodosso, che ha presentato delle istanze affinché i greco-cattolici fossero espulsi dalla vecchia scuola, dove officiavano i servizi sacri, fa correre nel villaggio la voce che le loro messe non sarebbero valide, e minaccia quelli che vorrebbero tornare ad essere greco-cattolici di vietare che si dia loro sepoltura, quando moriranno, nel cimitero della chiesa, oppure di dargliela al limite del cimitero dove, secondo la tradizione locale, sono seppelliti quanti muoiono nel peccato (suicidi ecc.). Poiché non ci sono altri cimiteri all'interno del villaggio, questa minaccia dà molto da riflettere ai più anziani che altrimenti si sarebbero dichiarati, forse, greco-cattolici.

Il caso di Mihalț non è meno triste. Qui si contano 438 fedeli greco-cattolici. La messa viene celebrata all'aperto, nei giardini. Nel villaggio ci sono circa 1200 ortodossi, due chiese di cui una era stata greco-cattolica, e un tempio battista. Per evitare che la chiesa greco-cattolica torni ai suoi vecchi proprietari, la gerarchia ortodossa ha creato due parrocchie all'interno della comunità. Le due chiese sono dunque destinate al culto ortodosso. La casa parrocchiale greco-cattolica, molto rovinata, è abbandonata.

I parrocchiani greco-cattolici e il prete hanno reclamato una chiesa e la casa parrocchiale, ma durante la causa hanno perso. Essi hanno quindi chiesto che venga permesso loro di officiare il servizio divino nella vecchia casa parrocchiale. A un certo momento questa è stata promessa loro la casa, senza il cortile e il giardino, ma in cambio la comunità greco-cattolica doveva rinunciare a ogni altra rivendicazione.

Le autorità locali si sono rifiutate di concedere alla comunità greco-cattolica un terreno per costruire una chiesa. Allo stesso tempo, il Ministero della Cultura e dei Culti Religiosi esige, per accordare un aiuto materiale, che la parrocchia produca una licenza edilizia, ben sapendo che non può ottenerne una senza il terreno necessario.

Il prete greco-cattolico di Mihalț non ha una casa parrocchiale; egli vive ad Alba Iulia. La distanza contribuisce a rendere più difficoltoso il suo ufficio. Un anno fa, in inverno, il prete entrò nella casa parrocchiale abbandonata seguito dai suoi fedeli per proteggersi dal freddo. Il prete ortodosso (uno dei due) fece intervenire la polizia; è stata avviata un'inchiesta e un processo penale per tutti coloro che si trovavano all'interno. Ora tutti hanno dei dossier penali aperti, compresi due bambini.

Contrariamente all'opinione dei fedeli ortodossi del villaggio, che vorrebbero che si permettesse al prete greco-cattolico di dire messa all'interno della chiesa, almeno

¹⁷ Colloquio con il prete greco-cattolico locale Lucian Dudes.

in alternanza con gli ortodossi, il loro prete si ostina a bloccare tutto. Egli istiga alla violenza; un giorno si è anche gettato, armato di coltello, sul prete greco-cattolico per pugnalarlo. Per questo, gli venne comminata una multa. Ridicolo!

Il suo vescovo non è più morbido. Per lui la Chiesa Greco-Cattolica è una setta, cosa che non esita di dire. Spesso il prete cattolico dice messa nel cortile della scuola, vicino ad una delle chiese. Il vescovo ortodosso di Alba Iulia ha allertato la polizia, che sta di pattuglia là vicino per tutta la durata del rito, per evitare forse che possa entrare con la forza nella chiesa.¹⁸

C'è anche il caso della chiesa del Monastero di Nicula, minacciata di essere distrutta per favorire la costruzione di una nuova chiesa, ortodossa. Questa chiesa, di cui gli ortodossi accusano la fragilità, di cui uno specialista italiano, l'architetto Valerio Vigorelli aveva detto essere «un simbolo di primo piano di tutta la storia della comunità greco-cattolica di Romania...»¹⁹, potrebbe essere consolidata, è lontana dal crollare, essendo stata costruita nel 1875-1879 dall'architetto italiano Lorenzo Zottich.²⁰ «Essa ha dunque un'importante funzione di memoria e di testimonianza indipendentemente dall'attuale proprietà giuridica più o meno legittima da parte ortodossa...»,²¹ continua Vigorelli, il quale non esita a parlare di «genocidio culturale». Quello che accade a Nicula, Ungheni, Vadu Izzi, Urca, rischia di far scomparire un'eredità culturale costituita nel corso dei secoli, supporto della nostra coscienza di appartenere al mondo occidentale. Con le parole di Valerio Vigorelli «(...) esso tende a falsificare la verità storica, a creare cioè delle prove "ex silentio" del contrario della verità dei fatti: o perché le opere sono testimonianza di valori umani propri di una data cultura, temuta e sconfessata, o addirittura perché documentano il loro possesso di un popolo di cui si vuol negare o cancellare la presenza rispetto al possesso da parte di un usurpatore. Ci tengo allora a fare osservare che tale comportamento è un segno di debolezza culturale, ideologica».²² E continua «Di debolezza non solo giuridica è oggi il caso di cui, a corto di argomenti storici probatori, pur sostenendo con false asserzioni le sue pretese, ha iniziato a distruggere i segni della presenza delle comunità dei greco-cattolici in Romania, prima del 1948 e di cui la persecuzione comunista aveva cancellato l'esistenza giuridica».²³

Ci si può a giusto titolo interrogare sul futuro. Forse, la soluzione sarà quella fornita dal prete ortodosso Vasile Fizeșan di Florești, dipartimento di Cluj avanzata con i suoi parrocchiani e con le autorità locali, che hanno offerto un terreno edificabile e un aiuto fraterno ai greco-cattolici del villaggio, i quali hanno costruito una chiesa e mantengono rapporti amichevoli con i loro concittadini ortodossi, o la rinuncia ad una

¹⁸ Colloquio con il prete Petru Stăinean.

¹⁹ V. Vigorelli, *Il caso di Nicula in Romania. Un genocidio culturale*, in *Arte Cristiana*, Novantesimo anno, 808, gennaio-febbraio, 2002, p. 66.

²⁰ *Ibidem*, p. 73.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 65.

²³ *Ibidem*.

delle due chiese da parte ortodossa, di cui l'esempio più recente è quello di Apahida, dipartimento di Cluj.²⁴ Il problema potrebbe avere una o più soluzioni. Altrimenti i diritti dell'uomo non sarebbero che parole prive di significato*.

(Traduzione dal francese a cura di Giordano Altarozzi)

²⁴ *Adevărul de Cluj*, XV, 3809, 24-25 maggio 2003, p. 12.

*Dopo aver redatto questo testo, ho appreso che la chiesa di Rodna è stata restituita ai greco-cattolici, che si è deciso di restituire i locali del liceo Coșbuc di Cluj Napoca e che a Mihalț qualcosa comincia a muoversi; ho appreso anche che il prete greco-cattolico Vasile Goje di Arădud, dipartimento di Satu Mare, è stato allontanato dalla forza pubblica dalla casa parrocchiale, il 3 dicembre 2003. A Arădud il prete Vasile Goje aveva fatto ritorno, con la maggioranza dei fedeli, alla chiesa greco-cattolica. Sono stati buttati fuori dalla loro chiesa dalla minoranza ortodossa. Hanno fatto costruire una nuova chiesa rinunciando alla loro, a condizione che gli ortodossi rinuncino alla casa parrocchiale; hanno anche proposto di partecipare, con la metà della somma, all'acquisto di una nuova casa parrocchiale per gli ortodossi. Questi ultimi hanno fatto ricorso alla giustizia, che ha deciso di evadere il prete Greco-cattolico (si veda *România Liberă* del 22 novembre 2003, del 2 dicembre 2003 e del 5 dicembre 2003; *Evenimentul Zilei* del 22 novembre 2003; *Vestitorul*, serie I, XII 407 (127) del mese di dicembre 2003).

IL DIBATTITO SULLA RELIGIONE ALL'INTERNO DELLA CONVENZIONE SUL FUTURO DELL'UNIONE EUROPEA

LILIANA FACCIOLI PINTOZZI, CRISTIANO ZAGARI

(Università "La Sapienza" di Roma)

Illustri Autorità, cari colleghi, gentili ospiti,
nel corso del nostro intervento vorremmo esporvi il dibattito che da alcuni mesi è in corso all'interno dei lavori della Convenzione sul futuro dell'UE in merito alle vere o presunte radici religiose dell'Unione stessa, e al conseguente inserimento di tale riferimento all'interno del Trattato costituzionale in preparazione.

In realtà, per affrontare la questione al meglio bisogna fare un salto indietro nel tempo. Il contendere, infatti, non nasce all'interno di questa Convenzione, bensì in occasione dei lavori dell'assemblea chiamata, nel corso del 2000, a redigere la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. In quell'occasione, si scelse di evitare qualsiasi tipo di riferimento alla religione come origine della costruzione europea e dei suoi valori, riconoscendo nel contempo il diritto alla libertà religiosa e il diritto alla non discriminazione. Un'impostazione che è risultata vincente anche grazie al peso della Presidenza francese allora in corso, che aveva favorito un orientamento consono al concetto transalpino di cittadinanza e laicità. Presidenza che aveva fatto della Carta dei diritti fondamentali la bandiera di un intero semestre, che per il resto non aveva soddisfatto le attese. Il Trattato firmato a Nizza nel dicembre 2000, ed entrato in vigore pochi mesi fa, è figlio di quella stessa leadership politica ed avrebbe dovuto essere lo strumento attraverso il quale preparare le Istituzioni comunitarie ad accogliere in poco tempo i nuovi Stati membri. Sin da subito, invece, è stato chiaro che l'obiettivo non era stato raggiunto.

Esattamente l'anno seguente, nel dicembre 2001, il Consiglio europeo riunito a Laeken in occasione della chiusura del semestre di Presidenza belga decise la convocazione di una Convenzione con il compito "di esaminare le questioni essenziali che il futuro sviluppo dell'Unione comporta e di ricercare le diverse soluzioni possibili".

In tale ambito, il problema che si era posto nel 2000 e che si credeva risolto, torna alla ribalta. Nel momento in cui ci si accinge a redigere un Trattato costituzionale, è evidente che ci si interroghi sulla natura, sulle origini e sulle caratteristiche primarie, ovvero i valori fondanti, di ciò che si va a definire.

Nel caso dell'Unione europea, a queste legittime aspirazioni del legislatore si è aggiunto un certo grado di aleatorietà e di mancanza di chiarezza che ha evidentemente inquinato il dibattito.

La questione è stata da subito impostata in maniera confusa. Tra sostenitori e detrattori, infatti, c'era chi argomentava in merito all'inserimento di un riconoscimento dell'importanza dei valori rappresentati dalla religione cristiana per la definizione stessa dell'idea di Europa come società e cultura; chi faceva riferimento alla religione cristiana come criterio primario per la definizione dell'essere europeo chiedendo un articolo in proposito all'interno del Trattato; chi infine vedeva nel dibattito in corso uno strumento attraverso il quale tenere fuori dall'Unione eventuali Stati a maggioranza musulmana, come ad esempio la Turchia.

In realtà, la polemica tra Paesi sull'eventuale inserimento nel Trattato dei valori religiosi come valori di riferimento per l'UE non è che la terza fase di una polemica nata a Nizza e proseguita dallo Stato del Vaticano nei confronti dell'Unione europea. Non a caso nel dicembre 2000, subito dopo la proclamazione della Carta dei diritti, il Papa, in occasione di una visita del Premier carinziano Jorg Haider a Roma, invitò Bruxelles a riconsiderare i contenuti della Carta stessa. Leitmotiv del suo intervento fu la considerazione degli orrori conosciuti dai popoli europei ogni volta che lo Stato, o comunque la politica, avevano disconosciuto il ruolo della religione nella società, elevandosi conseguentemente al rango di ispiratori dei valori della società stessa.

Questo richiamo del Pontefice è stato interpretato da alcuni come un'ingerenza illecita nelle competenze della politica, mentre per altri può essere letto come un tentativo estremo di salvaguardia del principio di laicità basato sulla distinzione tra Stato e Chiesa. Il primo che non deve cedere a tentazioni di sacralizzazione, la seconda che non deve mai essere politicizzata. Ma di partenza, è fondamentale che entrambi si riconoscano e riconoscano il reciproco ruolo.

Dalla polemica Vaticano - Bruxelles si passa, in Convenzione, ad una dialettica fra Stati in merito alle richieste avanzate dalle Chiese cristiane europee. Cattolici, protestanti e ortodossi avevano infatti congiuntamente chiesto che nella futura Costituzione fossero menzionati tre punti. In primo luogo, il rispetto per i diritti religiosi intesi non solo come diritti individuali ma anche comunitari e sociali; poi, l'opportunità di un dialogo strutturato con le Chiese e le Comunità religiose europee; infine, il rispetto per gli statuti nazionali di cui le Chiese già godevano nei loro Paesi. Ma in sintesi, queste richieste sarebbero state abbandonate senza rimpianti in cambio di uno specifico richiamo al cristianesimo come radice europea.

Le ricadute del dibattito in Convenzione hanno visto la formazione di due schieramenti contrapposti, caratterizzati da posizioni nazionali a volte, e a volte da famiglie politiche.

Da una parte, lo schieramento comprendente la Francia, figlia della distinzione gallicana, basilare nella formazione della sua storia repubblicana, fra Stato e Chiesa; la Repubblica Ceca, motivata da una elevatissima percentuale, il 50%, di atei nella sua popolazione; e la Spagna, vittima di un passato fortemente segnato dall'ingerenza della Chiesa nella vita politica e pertanto desiderosa di non ricadere in una spirale potenzialmente pericolosa e foriera di spaccature all'interno del Paese.

Dall'altra parte, i rappresentanti di centro - destra di Germania, Polonia e Italia, uniti nella richiesta di un inserimento, sia nel preambolo che nell'articolato del testo costituzionale, di un richiamo alle radici cristiane e ai valori da queste discendenti.

Il documento che meglio esemplifica questa posizione è il contributo presentato da Joachim Wuermeling e sottoscritto da altri 19 convenzionali, nonché posizione ufficiale del Partito Popolare Europeo.

Nata nel corso del Vertice di Frascati del PPE nel 2002, questa proposta in primis fu suggerita da Helmut Kohl. L'ex cancelliere tedesco propose, per aggirare le resistenze laiche ad una costituzione europea che contenesse un chiaro ed esplicito riferimento a Dio, di adottare la formulazione che si trova nella Costituzione polacca del 1997, inserendola nel preambolo e nell'articolato: "(I valori dell'Unione europea includono) i valori di coloro che credono in Dio quale fonte di verità, giustizia, bene e bellezza, come pure di coloro che non condividono questa fede ma rispettano quei valori universali sulla base di altre ispirazioni".

Ideatore di questo testo fu l'allora Primo ministro polacco Tadeusz Mazowiecki, considerato da tutti il vero architetto della Carta fondamentale della nuova Polonia che avrebbe sostituito la precedente di chiara impronta comunista. Nelle parole dell'ex Premier, era chiaramente un testo di compromesso che pertanto avrebbe potuto essere un buon esempio anche per la Convenzione europea.

In questa stessa direzione si inserisce il contributo del governo rumeno, presentato dalla sua rappresentante Hildegard Carola Puwak. Nel testo, scritto in realtà dagli Alti Rappresentanti della Chiesa Ortodossa Rumena e della Chiesa Romana Cattolica di Romania e frutto del dibattito in corso a Bucarest in merito alla proposta Wuermeling, si chiede un inserimento specifico all'eredità religiosa cristiana anche nel preambolo del Trattato. A motivare questa richiesta, la volontà di preservare l'identità religiosa nazionale, in quanto "la Romania è una piccola Europa basata sulla coabitazione tra la Chiesa Ortodossa, la Chiesa Cattolica Romana e altre Chiese cristiane e credenti di altre religioni".

La risposta dei sostenitori della posizione contraria è rappresentata al meglio dal contributo presentato dal membro della Convenzione Joseph Borrell Fontelles, e sottoscritto da 163 euro-deputati in maggioranza del centro-sinistra, in cui si chiede di "assicurare che alcun riferimento diretto o indiretto ad una religione o a un credo specifico non sia incluso nella futura Costituzione europea" e di "garantire la libertà di religione, di cambiamento di religione, di manifestazione della religione attraverso un culto e d'associazione religiosa, con i principi di laicità dello Stato, di separazione e di indipendenza dello Stato e delle Chiese".

Le motivazioni addotte sono fondamentalmente che la libertà di religione è comunque tutelata, e che "i principi della laicità dello Stato, di separazione e di indipendenza dello Stato e delle Chiese, di uguaglianza e di non discriminazione tra i cittadini, e di conseguenza tra le diverse religioni e Chiese, sono alla base della democrazia e dello Stato di diritto".

Ancora ad oggi non si sa quale posizione avrà la meglio. Certamente però c'è da notare la creazione di un consenso, in seno al Presidium della Convenzione, circa l'ipotesi di inserire un richiamo alle radici cristiane dell'Unione europea nel Preambolo,

evitando riferimenti nell'articolato; d'altra parte, lo stesso Presidium ha presentato il 4 aprile scorso la bozza di un articolo che garantisca alle Chiese e alle organizzazioni religiose e non-confessionali in Europa il mantenimento dello status di cui godono nei rispettivi Paesi membri. L'articolo 37 così formulato recepisce la dichiarazione n. 11 annessa al Trattato di Amsterdam che recita nel primo comma: "L'Unione europea rispetta e non pregiudica lo statuto di cui beneficiano, in virtù del diritto nazionale, le Chiese e le associazioni o comunità religiose negli Stati membri". In questo modo, una delle tre richieste avanzate dalle Chiese Cristiane Europee è stata accolta.

A nostro parere per affrontare onestamente il problema bisogna scindere su due livelli la problematica.

Europa ed Unione europea sono termini che individuano due realtà profondamente differenti. La seconda è un'entità istituzionale la cui genesi risale a 50 anni fa grazie alla geniale intuizione di alcuni "padri", intuizione basata sia sulla necessità del momento che su previsioni geo-politiche di rara acutezza. La prima, ben diversamente, è un'entità geografica, storica, religiosa, culturale e sociale le cui antiche radici sono rintracciabili nei valori delle civiltà greco-latina ed ebraico-cristiana, nell'esperienza dell'Illuminismo, nell'anelito di cambiamento rappresentato dalla Rivoluzione Francese.

Parlando di radici dell'Europa, non si può pertanto disconoscere il ruolo fondamentale giocato dal cristianesimo. Anche se non da solo, è comunque l'elemento che, attraverso il suo sistema di valori, la sua visione della società ed anche la sua struttura organizzativa, ha maggiormente caratterizzato la storia, la società e la cultura di quei territori che noi ora chiamiamo Europa. In questo senso, sarebbe importante inserire un riconoscimento a quella che molto semplicemente è parte della nostra storia all'interno del Preambolo della prima Costituzione del nostro continente.

Diversamente, l'Europa politica, l'Unione europea, è nata laica e tale deve rimanere. Pertanto, un inserimento a valori religiosi all'interno dell'articolato, che come tale fornisce base giuridica all'azione legislativa, ci sembra inadeguato, anche per evitare discriminazioni, magari sotterranee ma non per questo meno gravi, verso altri impostazioni di vita.

Grazie.

PARTEA A DOUA / SECONDA PARTE

CONTRIBUȚII DE LA ÎNTÂLNIRILE-DEZBATERE ORGANIZATE DE INSTITUT ÎN ANUL 2003

- 2 aprilie 2003 - *Dezbaterea: „Monarhia constituțională în epoca contemporană”*
- 16 iunie 2003 - *„Estetica și ideologia propagandei în regimul lui Francisco Franco și geneza lor în modelul fascist musolinian”*
- 13 noiembrie 2003 - *Masă rotundă: „Reforma învățământului universitar în Italia”*
- 4 decembrie 2003 - *„România și Italia în toamna anului 1918”*

*CONTRIBUTI DAGLI INCONTRI-DIBATTITO
ORGANIZZATI DALL'ISTITUTO NEL 2003*

MONARHIA CONSTITUȚIONALĂ ÎN ROMÂNIA. IDEEA MONARHULUI STRĂIN ȘI RELAȚIILE MONARHULUI CU SOCIETATEA ROMÂNĂ (1866-1884)

HORAȚIU BODALE

(*Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca*)

Apărută în prima jumătate a secolului XIX, ideea aducerii pe tronul Principatelor Române Unite, a unui principe străin dintr-o dinastie europeană, se accentuează îând forma unor puncte programatice, riguros exprimate.

Principalele străin semnifica asigurarea unui sprijin extern, determinant în contextul vecinătății a trei mari imperii, precum Rusia, Imperiul Otoman și Imperiul Habsburgic.

Între 1710-1812 pe teritoriile Moldovei și Țării Românești s-au dus numeroase războaie între Marile Puteri ale timpului, consecințele acestora fiind rechizițiile, distrugerile de vieți omenești și bunuri materiale, încălcarea unor drepturi istorice și individuale.¹

Urmări ale acestor războaie s-au constituit și rapturile teritoriale, la care au fost supuse Țările Române: Imperiul habsburgic a ocupat între 1718-1739 Oltenia și a anexat Bucovina în 1775, iar Rusia a anexat în 1812 partea dintre Prut și Nistru a Moldovei și anume Basarabia.

În aceste condiții, este de înțeles, opțiunea unei mari părți a oamenilor politici români, de a urca pe tron un domn străin, capabil ca prin intermediul legăturilor sale dinastice să se poată opune tendințelor acaparatoare ale Rusiei, Turciei sau Austriei.

Instaurat în 1866, regimul monarhiei constituționale a fost pregătit intens încă din 1857, prin intermediul Divanelor ad-hoc, instituite prin decizia Marilor Puteri Garante după Conferința de la Paris din 18-30 Martie 1856.

Divanurile ad-hoc au considerat necesar aducerea pe tron a unui "principe străin ereditar, ales dintr-o dinastie domnitoare de-ale Europei, ai căruia moștenitorii născuți în țară am dori să fie crescuți în religia țării". Se urmărea de fapt desprinderea structurală a țării din cadrul Imperiului Otoman și în perspectiva căștigării independenței. Puterile Garante vor respinge această cerere hotărind alegerea unui domn în fiecare Principat care să fie "fiu din tată născut în Moldova sau Țara Românească".²

¹ *Istoria României*, vol. IV, București, 1964, p. 556.

² Ion Mămina, *Monarhia constituțională în România (1866-1938)*, Ed. Enciclopedică, București, 2000, p. 7.

Dând dovedă de inteligență și intuiție politică, Divanurile ad-hoc vor alege, ca o etapă spre monarhia constituțională, același domn atât în Moldova cât și în Tara Românească, în persoana colonelului moldovean Alexandru Ioan Cuza, prin aceasta înfăptuindu-se Unirea sau România Mică.

Reformator profound, Alexandru Ioan Cuza va domni din 24 ianuarie până la 11 februarie 1866, când printr-o lovitură de stat este nevoit să abdice și să părăsească țara. Rămân celebre, cuvintele sale la plecarea din București: "Să dea D-zeu să-i meargă țării mai bine fără mine decât cu mine. Să trăiască România!"³

Trecând peste motivele periferice se poate afirma că principala motivație a loviturii de stat din 11 februarie 1866, a fost tocmai acea prevedere a Divanelor ad-hoc, de aducere pe tronul țării a unui principă străin.

Conform actului de abdicare, Alexandru Ioan Cuza depunea "cârma guvernului în mâna unei Locotenențe domnești și a ministerului ales de popor".⁴

Locotenența domnească a fost alcătuită din generalul Nicolae Golescu, Lascăr Catargiu și colonelul Nicolae Haralambie, iar în fruntea guvernului a fost numit Ioan Ghica. Noua conducere se angaja să împlinească pe deplin cele patru puncte ale Divanelor ad-hoc: unirea, autonomia, principalele străini și guvernământ constituțional. Astfel Locotenența domnească va propune, iar Adunarea Electivă și Senatul, întrunite în ședință comună, la 11 februarie 1866, aleg în unanimitate ca domnitor pe contele Filip de Flandra, fratele regelui Leopold II al Belgiei, însă la 14 februarie sosea la București refuzul contelui de Flandra.⁵

Urmează o perioadă de incertitudini și temeri legate de presiunile exercitate de Înalta Poartă pentru revenirea la situația de dinainte de 24 ianuarie 1859.

Cum s-a ajuns la alegerea lui Carol de Hohenzollern ca domnitor al României, nu se știe foarte exact, existând numeroase neclarități, cert este faptul că această alegere s-a făcut pe filieră franceză. În cercurile politice franceze-filoromâne s-au perindat mai multe nume a unor principi de origine germană, în cele din urmă alesul fiind Carol de Hohenzollern..

La jumătatea lunii martie, trimișii extarordinari ai guvernului român la Paris, Ion Bălăcenu și Ion C. Brătianu vor transmite la București ideea candidaturii lui Carol I de Hohenzollern..

Ion C. Brătianu va pleca la Dusseldorf unde avea întrevederi cu principalele Carol Anton de Hohenzollern și cu fiul acestuia, principalele Carol, obținând acordul acestora.

La 29 martie, Locotenența domnească hotărăște organizarea unui plebiscit pentru a lăsa poporul român să se pronunțe "dacă voiește să suie pe tronul ereditar al Principatelor Române Unite pe principalele Carol Ludovic de Hohenzollern, sub numele de Carol I". Plebisciscutul desfășurat între 2-8 aprilie 1866, are ca rezultat 685.969 voturi pentru și 224 contra. După aflarea rezultatelor plebiscitului, Carol va avea o intervedere cu Otto von Bismarck, iar aceasta îl sfătuiește să plece direct în România.⁵

³ Ioan Scurtu, *Monarhia în România (1866-1947)*, Ed. Danubius, București, 1991, p. 10.

⁴ Ion Mămina, *cit. cit.*, p. 8.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

În ședință din 1 mai 1866 Adunarea Electivă va declara "înaintea lui D-zeu și înaintea oamenilor, că voința nestămputată a Principatelor Unite este de a rămâne pururea ceea ce sunt, o Românie una și nedespărțită, sub domnia ereditară a unui principie străin, luat dintr-una din familiile suverane ale Occidentului și că principalele ereditari al României, este principalele Carol Ludovic de Hohenzollern Sigmaringen, pe care și Adunarea la rândul său îl proclamă sub numele de Carol I".⁶

Ca date biografice, până la venirea în România, despre Carol I se poate spune că a fost cel de-al doilea fiu al principele Carol Anton Ioachim de Hohenzollern-Sigmaringen și al Josephinei Frederica Luisa, principesa de Baden iar numele său întreg era Carol Eitel Frederic Zefirin Ludovic. După tată aparținea de casă regală a Prusiei, iar după mamă era înrudit cu multe case domnitoare ale Europei.

Până la 11 ani este instruit în cadrul familiei, iar din 1850 până în 1856 își continuă instrucția la Dresden. Numit de regele Prusiei, locotenent în Regimentul de artilerie de gardă, din aprilie 1857 intră în serviciu la Berlin și își continuă studiile militare cu profesori ai Școlii de artilerie. Întreprinde mai multe călătorii în Europa, studiind organizarea militară în diverse țări iar între 1862-1863 urmează Universitatea din Bonn. În calitate de ofițer de ordonanță a kronprințului Friedrich, ia parte la războiul austro-pruso-danez (1864) și este înaintat la gradul de căpitan în Regimentul 2 Dragoni de gardă.

Despre Carol de Hohenzollern, de dinainte de 1866, istoricul Steven Pavlowich afirma că era "un ofițer prusac foarte instruit în vîrstă de 27 de ani, având ascendență franceză".⁷

Dorind să ajungă cât mai repede în țară, având sprijinul lui Bismarck și asentimentul lui Wilhelm I, Carol I pleacă la Zurich în 29 aprilie 1866; aici obține un pașaport pe numele Karl Hettingen, călătorind la Odessa pentru afaceri. În drumul său spre România, va fi însoțit de baronul Mgenfish, consilierul de cabinet Werner și locotenentul Sergiu Lenș, trimis înainte la Baziaș. Se pornește la drum în data de 3 mai, cu termul, pe traseul Augsburg-Viena-Pesta-Timișoara-Baziaș. Călătoria pe teritoriul austriac era cu atât mai riscantă cu cât, în perspectiva imminentului război prusaco-austriac, Carol ca fost ofițer în armata prusacă și deci dușman, putea fi luat prizonier.

De la Baziaș se îmbarcă la 8 mai 1866, pe un vapor de Dunăre, face o escală la Orșova iar în seara aceleiași zile ajunge în portul românesc Turnu-Severin, unde părăsindu-și falsa identitate, este aclamat de mulți ca principelui României spre uimirea căpitanului austriac a vaporului care l-a adus la Turnu-Severin.

Într-o trăsură deschisă trasă de opt cai, Carol I va pleca spre București sărbătând în uralele mulțimilor orașele Craiova și Pitești.⁸

Intrarea în București are loc la 10 mai 1866 (zi care va deveni zi națională a României), fiind așteptat de toată elita politică română și populația capitalei în frunte cu primarul Dumitru Brătianu, care-l înmânează cheile orașului adesându-i cuvintele:

⁶ Dan Berindei, *Societatea românească în vremea lui Carol I (1866-1875)*, Ed. Militară, București, 1992, p. 154.

⁷ Ion Marin, op. cit., p. 385.

⁸ Ioan Scurtu, op. cit., p. 14.

"Suveran al României! Ti-am dat coroana lui Ștefan cel Mare și a lui Mihai Viteazul, de astăzi înainte străbunii tăi, redă-I și tu antica sa splendoare! Fă din această frumoasă țară santinela înaintată a libertăților moderne, bulevardul nebiruit al civilizației occidentale!"

După un te-deum însoțit de oficialitățile de stat, Carol I va intra în sediul Camerei, unde în fața Adunării Constituante va depune jurământul de credință, în numele său și al dinastiei nou create "Jur să fiu credincios legilor țării, a păzii religiunea României, precum și integritatea teritoriului ei, și a domnii constituțional".

După legământul Adunării de a consolida tronul și dinastia, Carol I va declara: "Punând piciorul pe acest pe acest pământ sacru, am devenit român. Primirea plebiscitului îmi impune, mari datorii, sper că îmi va fi dat a le îndeplini. Eu vă aduc o inimă leală, cugetări drepte, o voință tare de a face binele, un devotament fără margini către noua mea patrie și acel neînvins respect către lege, pe care l-am cules în exemplul lor mei.

Cetățean astăzi, mâine, de va fi nevoie, soldat, eu voi împărtăși cu domniile voastre soarta cea bună ca și pe cea rea. Din acest moment totul este comun între noi, credeți în mine precum cred eu în domniile voastre."

Pentru conștințirea faptului împlinit, Adunarea votează tot la 10 mai, legea pentru naturalizarea familiei principale de Hohenzolern, iar membrii Locoteneneții domnești și ai guvernului provizoriu își prezintă demisiile pentru a oferi Principelui Carol I posibilitatea de a forma primul său cabinet.⁹

Baza legitimității regimului monarhiei constituționale în România l-a constituit constituția adoptată la 29 iunie 1866 de Adunarea Constituantă, cu o unanimitate de 91 de voturi. Această constituție s-a dorit a fi liberală și egalitară în drepturi, dar în același timp s-a dorit o delimitare clară a puterilor în stat, modelul fiind constituția belgiană din 1831, una dintre cele mai liberale din Europa. Constituția este săcționată și promulgată la 30 iunie 1866 fiind publicată în Monitorul Oficial din 1 iulie; la 6 iulie este adoptată o nouă lege electorală, iar Adunarea Constituantă este dizolvată, urmând să fie convocat un nou Parlament, ales conform noii legi electorale. Pomenind de la acest moment se poate afirma că în România s-au pus bazele monarhiei constituționale.

Instaurarea regimului monarhiei constituționale a însemnat crearea unei stări de echilibru între domnitor și oamenii politici, sau mai bine zis, între grupările politice în acțiune. Carol de Hohenzollern sosise în România într-o terra incognita. Dând dovedă de o deosebită seriozitate, Tânărul Carol a învățat limba română în aşa măsură încât la mai puțin de un an după sosire s-a putut adresa Parlamentului în această limbă, și-a impus un program foarte riguros și a obținut în cadrul sistemului politic o poziție mult mai importantă decât aceea a unui principă decorativ. El s-a arătat preocupat de echilibrul dintre forțele politice, străduindu-se să se afirme ca arbitru al vieții politice.¹⁰

⁹ Ion Mămina, op. cit., p. 10.

¹⁰ Paul Lindberg, *König Karl von Rumänien*, Berlin, 1906, p. 110-111.

Maiorescu semnala faptul că în poporul român nu exista nici un simțământ dinastic, iar cu ocazia plebiscitului, marea masă a populației rurale a rămas, în cel mai bun caz, indiferentă. Acordând încă de la sosire o amnistie și ordonând oprirea tuturor proceselor politice, străduindu-se să se arăta obiectiv, principalele a dorit să determine opinia publică să considere dinastia, parte integrantă a patriei. El se considera liberal în opinii, alegându-și timp de doi ani, ca principal sfetnic pe Ion C. Brătianu.¹¹

Convingerile sale liberale (prima perioadă a domniei), se întrevăd și din faptul că deși a fost confruntat cu oprobriul opniei publice la tot ce este german, în perioada 1870-1871, nu a ales o soluție radicală de a ieși din acest impas spunând că "Loviturile de stat de obicei reușesc foarte bine la început, dar mai târziu niciodată nu lipsesc urmările reale". Totodată pe căt a fost posibil s-a străduit să se adapteze felului de gândi al românilor ceea ce a lăsat pe un agent diplomatic prusac să afirme într-o scrisoare către Bismarck: "După o sedere de patru ani în România, indoctrinat ba de un guvern ba de altul, el este pe punctul să-și risipească însușirile naturale și pierzându-și judecata să se româneze".

După criza dinastică din 1870-1871, când a fost pe punctul de renunță la tron, dezamăgit de liberali, s-a sprijinit pe un guvern conservator condus de Lascăr Catargiu pentru o lungă perioadă de timp (11 martie 1871 - 31 martie 1876).¹²

Se poate afirma că perioada dintre 1866 și 1876, a fost pentru principalele Carol, o etapă de adaptare la realitățile românești, etapă în care devine un personaj cheie în jocul politic, fără însă a depăși limitele de manevră a unui monarh constituțional. Oamenii politici români l-au acceptat considerându-l răul cel mai mic atâtă timp căt prerogativele monarhice, constituționale erau respectate.

Cu toate acestea în primii zece ani ai lungii sale domnii, Carol nu a reușit să devină popular cu toate că și-a consolidat tronul, iar poziția sa în stat era foarte clar precizată.

Ceea ce avea să consolideze tronul, aducându-l principelui o imensă popularitate a fost războiul de independență 1877-1878 și rolul central jucat de principe în aceste evenimente.

Numit la comanda supremă a trupelor româno-ruse din fața Plevnei, comanda fiindu-i oferită de marele duce Nicolae în numele țarului Alexandru II la 28 august 1877, Carol I va fi o prezență permanentă în rândul trupelor, încurajându-le și însuflându-le pentru a lupta în continuare cu dărzenie pentru căștigarea independenței, ceea ce l-a crescut foarte mult popularitatea în rândul poporului român.

Tratatul de pace de la Berlin din 13 iulie 1878, recunoștea României independența dar îi erau răpite cele trei județe din sudul Basarabiei (Cahul, Bolgrad, Ismail), care erau cedate Rusiei, în schimb primind Dobrogea, ceea ce a creat atât în rândul opiniei publice cât și în rândul cercurilor politice un profund curent antirusesc, curent care va deveni un lait motiv al politiciei externe românești de sfârșit de secol XIX și început de secol XX.

¹¹ Carol I, *Cuvântări și scrisori*, tomul I, București, 1909, p. 251.

¹² Dan Berindei, op. cit., p. 160.

La 21 septembrie 1878 Consiliul de Miniștri a hotărât ca principale Carol I să poarte titlul de "Alteță regală". Prin acest titlu, se urmărea pe de o parte afirmarea României în arena internațională, ca stat independent rupt total de Imperiul Otoman, iar pe de altă parte se dorea consolidarea tronului și ridicarea prestigiului dinastiei de Hohenzollern-Sigmaringen.¹³

Pentru asigurarea stabilității monarhiei, guvernul a insistat pentru reglementarea, succesiunii la tron, având în vedere că principale Carol I, nu avea moștenitori (a avut o fată pe nume Maria, moartă de scarlatină 8 sept. 1870 - 9 aprilie 1877 - căsătorit cu Elisabeta de Wied la 15 Noiembrie 1869). S-a aplicat articolul 83 din Constituție conform căruia: în lipsă de coboritori pe linie masculină, succesiunea se va cuveni celui mai în vîrstă dintre frații săi (a lui Carol), sau descendenților acestora. Fratele mai mare principale Leopold și primul său născut renunță la succesiune, succesiunea revenindu-I celui de-al doilea născut lui Ferdinand. Prin pactul de familie din mai 1881, Wilhelm I își dă acordul pentru ca Ferdinand să devină moștenitorul tronului României. Principale moștenitor Ferdinand va veni în România la 1 mai 1889.¹⁴

La 14 martie 1878, este înaintat Parlamentului un proiect cu doar două articole "1. România ia titlul de regat. Domnitorul ei, Carol I, ia pentru sine și moștenitorii săi titlul de rege al României; 2. Moștenitorul tronului va purta titlul de principale regal".

Proiectul a fost adoptat în unanimitate de ambele Corpuri legiuitoroare, iar în 26 martie va avea loc la palat, o ceremonie în cadrul căreia a fost promulgată legea de proclamare a regatului. Prin proclamarea regatului, nu trebuie să se înțeleagă o sporire a prerogativelor monarhice, ci de o titulatură menită să consfințească statutul de independență a României, și câștigarea statutului de subiect al politiciei europene și nu de obiect al acesteia.

Festivitățile consacrate proclamării regatului vor avea loc la 10 mai 1881 când președinții celor două camere vor înmâna perechii regale coroanele regale făcute dintr-un tun turcesc, cucerit de armata română la Plevna.¹⁵

Pentru a fi în conformitate cu noul statut al României, parlamentul va modifica Constituția din 1866, hotărând în iunie 1884 că forma de guvernământ a României este regatul.

Prin modificarea Constituției se poate afirma că se încheie perioada de legitimare externă a României și de legitimare externă dar și internă a dinastiei de Hohenzollern-Sigmaringen, ea devenind parte integrantă a instituțiilor naționale dar se încadrează cu aptitudini și atitudini egale între celelalte familii domnitoare, europene.

¹³ Gh. Nicolae Căzăan și Șt. Rădulescu-Zosser, *România și Trípula Alianță 1878-1914*, Ed. Științifică și Pedagogică, București, 1979, p. 48-49.

¹⁴ Ion Scurtu, op. cit., p. 32.

¹⁵ George Coșbuc, *Istoria unei coroane de ofel*, București, 1899, p. 259.

ESTETICA E IDEOLOGIA DELLA PROPAGANDA NEL REGIME DI FRANCISCO FRANCO E LA SUA GENESI NEL MODELLO FASCISTA MUSSOLINIANO

MARÍA NOGUÉS BRUNO

(Università di Zaragoza; letrice all'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca)

Generalmente nelle scienze sociali e politiche si definisce "propaganda" un'attività finalizzata a esercitare un'influenza sulle opinioni di una comunità o di una intera società con il fine di ottenere degli specifici risultati nel comportamento collettivo e individuale dei suoi membri, e a mostrare una condotta attraverso simboli e *slogan* che produca una reazione emotiva immediata e duratura. Il fascismo italiano, in quanto primo fenomeno di stato "autoritario-totalitario", si propone come esempio di ispirazione di un sistema ideologico e di un impianto di propaganda per vari regimi nazionalisti-conservatori e per movimenti cosiddetti "fascisti" nell'orizzonte delle destre europee (si potrebbe infatti dire che "non c'è paese che non abbia movimenti di tipo fascista, talvolta limitati talvolta meno"¹); ugualmente, l'Unione Sovietica di Lenin e di Stalin si erge a modello ideologico delle sinistre socialiste massimaliste. Il fascismo mussoliniano, in questo senso, marca gli sviluppi del pensiero politico europeo durante il Ventennio dal 1922 al 1943, coprendo tutto il periodo interbellico nel quale ebbero origine le condizioni dello scontro ideologico e internazionale della Seconda guerra mondiale.

La macchina della propaganda fascista in Italia nei fatti ha come primo obiettivo ottenere il consenso per il regime costruito intorno alla figura del Duce, Benito Mussolini. Anche secondo i maggiori detrattori del fascismo, il Duce "conosceva gl'italiani e sapeva come costringerli a servirlo"²: elementi di questo tipo sono i più ammirati dai suoi contemporanei. "Quando sento la massa nelle mie mani, [...] che quasi mi schiaccia, allora mi sento un pezzo di questa massa"³, confessa Mussolini a Emil Ludwig nel 1932. Certo in un primo tempo il fascismo nasce come movimento politico risultato di una "rivoluzione" (più che di una filosofia di lotta, come emerge dal noto *slogan*: "credere, obbedire e combattere") e dalla negazione di altre ideologie prima ancora che dall'affermazione della propria visione ideologica. L'ideologia insita nell'azione politica di Mussolini si arricchisce e si sistematizza grazie all'apporto teorico-ideologico del filosofo Giovanni Gentile – personalità di spicco del gruppo del

¹ De Felice, R., *Intervista sul fascismo*, a cura di M. A. Ledeen, (1 ediz. Roma-Bari 1975) Cles (TN) 1992, p. 86.

² Mack Smith, D., *Storia d'Italia. 1861-1969*, vol. III, Bari-Roma 1975, p. 609.

³ Ludwig, E., *Colloqui con Mussolini*, trad. di Tomaso Gnoli, (1 ediz. 1932) Milano 1965, p. 134.

potere, autore del *Manifesto degli intellettuali del fascismo* (1925), in seguito Ministro della pubblica istruzione e fautore dell'*Enciclopedia italiana* -, ma il risultato più evidente è nella contraddittorietà che la propaganda fascista-mussoliniana generalmente presenta (racchiusa sinteticamente nell'atteggiamento "menefreghista" dello stesso detto, "me ne fredo"). Fonte inesauribile di *slogan* e di metafore "fasciste" furono le frasi e le parole del Duce: "Meglio vivere un giorno da leoni che cento anni da pecora", "Nulla contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato", "Chi ha piombo ha pane", "Nella storia nulla si ottiene senza spargimento di sangue". Nello stesso modo l'estetica e la terminologia fascista si nutrono in primo luogo dei simboli della Roma imperiale, soprattutto il "fascio littorio" e l'aquila imperiale, e recuperano definizioni come "console, coorte, centurione" e altre frasi classiche tratte dalle opere latine antiche.

Nel periodo interbellico, ed in particolare negli anni Trenta, il fascismo mussoliniano, insieme al modello del nazionalsocialismo di Adolf Hitler trionfante in Germania, costituiscono l'ispirazione ideologica più importante dei movimenti anticomunisti spagnoli (cattolici, tradizionalisti e monarchici) e dei "nazionali" durante la Guerra civile spagnola (1936-1939). Nella propaganda di guerra, che si sviluppa unitamente all'aiuto bellico portato da Mussolini e Hitler (decisivo nella vittoria contro i repubblicani e per la stabilizzazione del franchismo), in Spagna si rielabora gran parte dell'ideologia fascista, particolarmente negli elementi figurativi e negli *slogan* al servizio della figura del "Caudillo", il Generalissimo Francisco Franco. Il suo regime dittatoriale (1939-1975) si può definire autoritario-conservatore, ispirato ai principi "fascisti" di un nazionalismo corporativo e clericale basato su un partito unico - al pari che in Italia e in Germania - e basato sui poteri tradizionali del paese, come l'esercito, la proprietà rurale e la Chiesa.

La morte di Franco permette nuove condizioni politiche nelle quali la realtà storica dello Stato spagnolo si presenta sotto vari aspetti confusa e poco chiara, se - al margine di una dinamica molto intensa nella trasformazione semantica e stilistica della cultura nazionale - rimangono nel fondo strettamente interconnesse varie forze e poteri legati al regime ormai terminato. Questa "nebbia" storica è un invito appassionante all'intelligenza dei studiosi: stimola la voglia di conoscere, di comprendere, di decifrare una realtà complessa al fine di delineare più chiaramente ciò che fu quel periodo (un periodo che oggi risulta quasi cancellato dalle nostre coscienze).

Il periodo franchista fa della Spagna un paese chiuso e isolato, al cui interno il regime esprime una cultura in cui - si potrebbe dire con una metafora - al calore del fuoco lento si amalgano differenti ingredienti con sapore uniforme. Certamente, il fatto che il franchismo spagnolo si nutra in modo chiaro del fascismo italiano ha un aspetto di particolare interesse psicologico nell'ossessione di Franco verso Mussolini e verso l'Italia. E' importante ricordare in determinati elementi comuni, quali i seguenti: il mito della negazione delle classi; il mito dell'Unità; il concetto di "Imperio" che tanto domina nel fascismo italiano; l'ideale di uomo perfetto, identificato nel "monaco soldato" (uomo di forte spiritualità ma anche di crudeltà e di impossibilità di fronte al sangue versato); il totalitarismo. Anche l'estetica franchista ci appare come un elemento essenziale del regime, allo stesso modo che negli altri regimi cosiddetti "fascisti". Per quanto riguarda l'arte, ovviamente, sebbene quella franchista presenti delle caratteristiche

proprie, tuttavia si potrebbe parlare di un'arte "fascista" con differenti rappresentazioni che convergono alla fine in una sola. A maggior ragione la seduzione visuale era in tali regimi qualcosa di indispensabile per riempire l'immaginazione e non lasciare spazio al libero ragionamento.

L'arte, più che diffondere idee precise o chiarificare la visione della realtà, tende a fondare un'ideologia nella quale si possano giustificare a posteriori le decisioni prese: di fatto l'arte è sempre propaganda. Si tratta di creare una mitologia emotiva per le classi medie che ponesse in atto uno schermo per occultare i conflitti e trasformare la realtà in un'immagine di "Unidad, Orden y Jerarquia" (unità, ordine e gerarchia). Nella propaganda franchista anche gli elementi plastici (così come l'intento introdurre nell'arte le novità tecniche e scientifiche del secolo XX) si ritrovano naturalmente nel futurismo italiano e nel suo "Manifesto" del 1911.

Se ci concentriamo nell'origine dell'influenza italiana sul franchismo spagnolo dobbiamo risalire al 1922 (vari anni prima del regime franchista in Spagna quindi): in quell'anno il quotidiano *ABC* invia come corrispondente in Italia Rafael Sánchez Mazas (scrittore spagnolo che offrirà la sua firma al regime franchista). L'Italia lo commuove: si immerge nel mondo latino, classico e rinascimentale, completa la sua educazione umanistica e letteraria e invia al giornale innumerevoli cronache nelle quali analizza gli avvenimenti della politica italiana. Nella Capitale italiana Sánchez Mazas conosce direttamente il fascismo: mostra per il fenomeno fascista vivissimo interesse e segue le vicende politiche dalla propria tribuna giornalistica. E' così che vive con grande entusiasmo la Marcia su Roma, il 28 ottobre 1922. Il fascismo italiano risulta perciò un'esperienza di cui si dovrebbe tener conto in Spagna, un riferimento che non deve passare inosservato dal momento che proprio dal fenomeno fascista si possono trarre dei valori universali (esercizio autoritario dello Stato, esaltazione nazionale, entusiasmo patriottico etc.) che possono essere applicati alla specificità nazionale spagnola. Per Sánchez Mazas, d'altronde, i principali pericoli per la Spagna sono i nazionalismi basco e catalano.

L'interesse di questo corrispondente per il fascismo lo porta a legarsi di sincera amicizia con l'italiano Luigi Federzoni, direttore della rivista *L'Idea Nazionale* dove spesso le cronache di Mazas sono tradotte e commentate. (Novellista, giornalista e critico d'arte, Federzoni è anche fondatore del Partito nazionalista italiano che nel 1923 si integra nel Partito nazionale fascista di Mussolini; in seguito diviene Ministro dell'interno e presidente del Senato italiano nel decennio 1929-1939.)

Negli articoli che Sánchez Mazas scrive e invia in Spagna si trovano alcuni elementi ricorrenti, come l'architettura, la pittura e la letteratura del Rinascimento italiano, gli scrittori politici rinascimentali, gli autori francesi del secolo XIX, la Spagna imperiale. L'interesse di Sánchez Mazas è fondamentalmente estetico: evoca più volte il proprio apprezzamento per l'Italia rinascimentale in quanto sembra essere la continuazione degli elementi classici per il costante richiamo allo splendore ellenico e romano. Egli si centra soprattutto in ciò che è propriamente il sublime estetico, ma comprende anche che questa produzione è possibile grazie a dei processi e a un contesto storico specifico e determinato. (Riguardo alla figura di questo scrittore ricordiamo che Mazas si sposa nel 1925 a Roma con l'italiana Liliana Ferlosio Vitali.

Anche un altro scrittore spagnolo, che gioca un ruolo importante in questo periodo, incontra in Italia la propria "Beatrice": Ernesto Giménez Caballero incontra Edith Sironi Negri, italiana, sorella del console italiano a Strasburgo, con la quale si sposa a Madrid nel 1925.)

Proseguendo sulle tracce di questa "simpatia" della Spagna verso l'Italia, riflessa nella vita e nell'opera di altri scrittori, si può citare l'altro esempio di Ernesto Giménez Caballero. Nel 1928 Giménez Caballero viene invitato da alcune università europee e inizia una viaggio che lo porterà in tutta Europa come conferenziere. Senza dubbio il risultato più significativo di questo itinerario è la "scoperta" di Roma e del fascismo. Il suo incontro con la Capitale italiana e con il fenomeno fascista sarà decisivo per il suo sviluppo ideologico se arriva a dire: "Quando il fenomeno fascista irruppe nella mia coscienza, dopo il mio caloroso riconoscimento verso Roma, mi vidi perso. Dovevo accettarlo come un mandato, come uno sguardo di obbedienza". La sua attenzione si concentra quindi nella nazione italiana e nel Duce. Giménez Caballero prova a scoprire un modello culturale fascista, seguendo la strategia culturale che in Italia promuovono intellettuali come Giovanni Gentile o Giuseppe Bottai. Più precisamente con quest'ultimo - direttore-fondatore della rivista *Critica Fascista* e Ministro delle corporazioni - Giménez Caballero stringe una stretta relazione a Roma. Il legame di Giménez Caballero con l'Italia fascista è costante e nel 1937, per la sua opera di scrittore, riceve il premio nazionale di San Remo.

Sia Rafael Sánchez Mazas sia Ernesto Giménez Caballero appaiono come due scrittori-esempio del primo contatto di intellettuali spagnoli con l'Italia durante il Ventennio fascista, e sono significativi per introdurre l'analisi dei maggiori fattori ideologici "nazionali" che si sviluppano in Spagna e che traggono origine per lo più nel fascismo precedentemente emerso in Italia. L'epoca franchista in Spagna inizia in seguito alla vittoria dei "nazionali" nella guerra civile spagnola esplosa nel 1936. Come abbiamo già detto, durante gli anni dello scontro i "nazionali" franchisti ricevono notevoli aiuti sia dall'Italia sia dalla Germania e nel '39 il generale Francisco Franco risulta definitivamente vincitore e diviene il "caudillo" di Spagna fino alla sua morte: in questo periodo l'estetica franchista si nutre dei miti del fascismo italiano. Il mito fondamentale è quello della negazione delle classi sociali: questo principio ideologico prevede la cancellazione della visione delle classi in conflitto e fonda su questo assunto il mito dell'Unità. Dappertutto si vede scritta la succitata frase "Por el Imperio hacia Dios" (per l'Impero verso Dio) e l'architettura (come anche la scultura monumentale) si nutre di morfologie che rispondono chiaramente alla concezione imperiale. L'ideale di uomo è, d'altra parte, il già precedentemente citato "monaco-soldato", uomo e cavaliere perfetto, nel quale si uniscono un profondo afflato spirituale con la sublimazione della violenza.

Il quadro teorico-filosofico del "totalitarismo" (postulato da Giovanni Gentile) uniforma tutto nella visione dello Stato onnipresente e dominante in ogni campo della vita sociale. Se lo Stato ritiene necessaria la violenza, il suo esercizio deve essere rispettato e considerato come una violenza "sacra". Questo "sacrificio" presenta un'applicazione in ambito "domestico" nella sottomissione della donna, come guardiana della casa, virtuosa, obbediente, consacrata alla cura dei figli e del focolare (anche

questi aspetti trovano un'eco non indifferente nelle teorie in voga in Italia, dove si può trovare la donna definita come "mammifero ignorante", o dove il Duce la considera "analitica" e quindi "estranea all'architettura, che è la sintesi di tutte le arti, e questo è il simbolo del suo destino", cioè il destino di obbedire⁴). In Spagna, dove è presente una forte egemonia della Chiesa – con i marcati aspetti conservatori del cattolicesimo preconciliare – di fatto la donna è la tradizionale madre di famiglia e padrona del "focolare", modesta e in costante tensione verso il modello ideale che si venera nella figura della Vergine. Frutti di questa concezione sono il fatto che nell'arte non ci siano raffigurazioni di nudi, e nella vita reale la visione del corpo della donna è vietata rigorosamente tanto al cinematografo, quanto al teatro o in generale nelle arti grafiche. Si fissano così nella famiglia dei legami particolarmente forti per la madre, e come in Italia c'è la famosa "mamma italiana" nella mitologia spagnola si dice "madre sólo hay una" (di madre ce n'è una sola): ciò costituisce la base psicologica della relazione dell'uomo con la Patria, la "Madre Patria".

E' necessario ora analizzare e riflettere su simboli, nomi e *slogan* di grande popolarità, come per esempio "Por el Imperio hacia Dios" (che propone un "credo" sempre legato all'idea di Stato e Nazione), oppure il grido di "Franco, Franco, Franco". Sia in Italia sia in Spagna si ostentavano nei posti più visibili frasi alla maniera di gridi di guerra: "Il Duce non sbaglia mai" o "La Patria è un'unità del destino". In Spagna, in particolare, il sorriso di Franco diventa effigie nazionale e del trinomio Dio, Spagna e Famiglia (ricordiamo le parole di Ernesto Giménez Caballero, autore tra gli altri di un saggio dal significativo titolo di *Roma Madre*: se Mussolini "racchiude un segreto nello sguardo e nella forma di pronunciare la mascella", Franco "è il sorriso. Il sorriso di Franco che ha conquistato la Spagna e ha conquistato tutto il popolo"). Per quanto riguarda gli elementi simbolici, il simbolo di maggiore potenza è il ricorrente simbolo grafico della cuspide. Il nome, invece, non è solo l'indicazione e il riferimento ad una persona ma ancor di più un elemento emotivo rappresentante un carattere di elemento grafico e sonoro: per esempio la maestà monumentale della "M" di Mussolini; la musicalità fonetica di "Heil Hitler"; il ritmo binario ripetuto di "Franco, Franco, Franco". Gli esperti scoprono presto il potere dei nomi di due sillabe accentuate sulla prima: "Hitler" o "Franco" obbediscono spontaneamente a questa esigenza propagandistica e per lo stesso motivo il nome di Mussolini fu sostituito dal bisillabo "Duce". Nello stesso modo le frasi-chiave della propaganda che conseguono lo stesso effetto nelle menti del pubblico sono *slogan* che presuppongono una valenza sociale ed etica: "Chi ha ferro, ha pane", per esempio, richiama e valorizza la figura del combattente. In questo stesso senso il contadino costituisce il tipo sociale ideale dell'uomo del popolo, elementare, eterno: l'uomo con la camicia nera. Il colore nero della camicia del contadino italiano è per la Spagna il colore cattolico della fede, nella vita e nella morte.

Le grandi dimensioni di elementi urbanistici e celebrativi (come per esempio edifici e monumenti) hanno una particolare importanza in tale prospettiva estetica: gli edifici si caratterizzano così per la grandezza in osservanza al culto del "colossalismo" (per cui un formato grande e monumentale basta quasi da solo per trasformare in

⁴ Ludwig, op. cit., p. 168.

"impressionante" e stupefacente qualsiasi forma), e d'altronde nell'arte la monumentalità significa "concentrazione" in opposizione alla dispersione. Come Giovanni Gentile difende un'idea di volontà collettiva, così in questa volontà "colossalista" rivestono grande importanza i ceremoniali, le concentrazioni, le sfilate con bandiere e torce accese, l'accompagnamento musicale: tutto ciò nel suo insieme ispira un senso di grandiosità (ricordiamo che anche Mussolini accanto alla priorità del "costruire" ripeteva "Construite cose grandi, costruite cose grandi"). L'arte spagnola, in generale, riflette le tendenze del Novecento italiano (con una struttura architettonica caratterizzata dal peso delle verticali) e in cui si avverte chiaro il modello del mimetismo italiano.

Altro elemento senza dubbio essenziale è il "cartellismo", vale a dire la tecnica che impiega i cartelli propagandistici. La cartellistica fu abbondante e al suo interno possiamo osservare alcuni elementi caratteristici precedentemente citati. Molti cartelli traggono origine dalla tradizione delle stampe cattoliche arricchite da una frase di Franco, come ad esempio: "Ni un hogar sin lumbre, ni un español sin pan" (né un focolare senza luce, né uno spagnolo senza pane) posto sotto una croce luminosa con la scritta "Caridad" (carità) a grandi lettere gotiche; in altri cartelli troviamo una donna che cuce e il padre di famiglia che riposa dopo il lavoro. Appaiono parimenti cartelli antirepubblicani nei quali i repubblicani sono raffigurati come assassini: ad esempio sono noti i cartelli in cui appare un giovane miliziano repubblicano che ha appena ucciso un bambino e che dice: "suo padre era fascista"; in altri ancora il simbolo comunista della falce e del martello si trasforma in un teschio e la didascalia spiega: "ciò che c'è dietro al comunismo". D'altro lato nei cartelli fascisti si sperimenta un certo avanguardismo: in alcuni di essi si può apprezzare un calligramma contenente le seguenti parole: Onore, Eroismo, Fede, Autorità, Giustizia, Efficacia, Intelligenza, Volontà, Austerità – Franco – Viva Spagna. (Questo cartello è massicciamente presente per le strade di Madrid all'arrivo in Spagna degli ambasciatori d'Italia e di Germania.) Nei cartelli fascisti si vede infine onnipresente la monumentalizzazione architettonica della figura umana: come effigie appaiono il già noto sorriso di Franco, l'ombra dei baffi di Hitler o la mascella di Mussolini quali simboli di autorità e decisione. Si consolida dunque lo stile di una retorica brillante, carica e pomposa, tracciata da decise pennellate ad effetto altamente trionfalista: i personaggi sono caratterizzati da una forte prestanza fisica e descritti con tratti indubbiamente agiografici.

In conclusione si può dire che gli elementi qui brevemente delineati vogliono essere soprattutto di stimolo ad ulteriori indagini e ricerche su un ambito tanto più interessante quanto complesso e interdisciplinare (politica, filosofia, storia, arte, architettura, cultura, letteratura etc.). Tuttavia una riflessione sull'estetica fascista e sul richiamo a determinati elementi ideologici da parte del regime mussoliniano e in seguito da parte dei movimenti di ispirazione almeno in parte "fascista" – come quello di Franco in Spagna – non può che fornire nuovi spunti in una prospettiva comparata di studio del fascismo e dei "fascismi" in Europa⁵. Senza dubbio la cultura "nazional-cattolica" della Spagna nel periodo interbellico e della guerra civile si nutre del modello fascista mussoliniano al fine di coinvolgere emotivamente il popolo e di conquistarne il

⁵ Cfr Ambri, M., *I falsi fascismi*, con un saggio introduttivo di R. De Felice, Roma 1980.

consenso per mezzo di una specifica estetica (come quella utilizzata dalla propaganda di Franco): tali simboli, tali immagini, tali *slogan* contribuiscono alla vittoria dei "nazionali" e rimangono caratteri precipui dell'ideologia della Spagna franchista durante quaranta anni; ancor oggi – anche se con dei contorni indefiniti e ormai smussati dal tempo – si possono ritrovare nel sostrato ideologico-culturale di coloro che vissero il pieno di quell'epoca.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Oltre alla specifica e vastissima bibliografia riguardante il fascismo italiano e i fenomeni fascisti fuori dall'Italia, si ricorda la particolare validità della testimonianza diretta di Benito Mussolini che emerge nei noti colloqui del 1932 con Emil Ludwig: Ludwig, E., *Colloqui con Mussolini*, Mondadori, 1965. Relativamente al tema qui affrontato, si segnalano alcuni materiali specifici: Elorza, A., *Los lenguajes del primer franquismo*, in *Revista Archipiélago*, Barcelona, n. 29/1997; quindi il seguente contributo: Chueca, R. - Montero, J. R., *Fascistas y católicos: el pastiche ideológico del primer franquismo*, in *Revista de Occidente*, Madrid, n. 223, dicembre 1999; inoltre fondamentale per le relazioni culturali e le influenze italiane in Spagna: Carabajosa, M. - Carabajosa, P., *La corte literaria de José Antonio: la primera generación cultural de la Falange*, Barcelona, 2003. Riguardo alle connessioni ideologico-militari tra regime fascista italiano e la Spagna risultano molto interessanti e con un notevole apparato iconografico i seguenti testi pubblicati dallo Stato Maggiore dell'Esercito italiano: Della Volpe, N., *Esercito e propaganda nella 2^a Guerra Mondiale*, SME-Ufficio Storico, Roma 1998; ID., *Esercito e Propaganda fra le due guerre*, SME-Ufficio Storico, Roma 1992; quindi Rovighi, A. - Stefani, F., *La partecipazione italiana alla guerra civile spagnola (1936-1939)*, Roma, SME-Ufficio Storico, Roma 1992.

ESTETICA SI IDEOLOGIA PROPAGANDEI ÎN REGIMUL LUI FRANCISCO FRANCO SI GENEZA LOR ÎN MODELUL FASCIST MUSOLINIAN

REZUMAT*

În general "propaganda" în științele sociale și politice nu definește o activitate, ci scopul de-a exercita o influență asupra unei comunități sau a unei întregi societăți pentru a obține rezultate precise în comportamentul colectiv și individual al membrilor săi și pentru a arăta un comportament prin intermediul unor simboluri și sloganuri care produc o reacție emotivă imediată și îndelungată.

Fascismul italian, ca prim fenomen de stat autoritar-totalitar, a inspirat mai multe regimuri și mișcări naționalist-conservatoare europene de dreapta, la fel ca și Uniunea Sovietică a lui Lenin și Stalin care va fi un model pentru stânga. Fascismul musolinian mai are încă o dezvoltare proprie în timpul Ventenio-ului dintre anii 1922 și 1943, ca dezvoltare specific națională a mișcărilor "fasciste" din Europa. Scopul mașinii propagandei fasciste din Italia era obținerea consensului de către regimul construit în jurul figurii Ducesei, Benito Mussolini. Chiar și istorici critici cu personajul său, ca englezul Denis Mack Smith, afirmă că el "îi cunoștea bine pe italieni și știa cum să-i oblige să i se supună": elemente de acest fel sunt cele mai admirate de către contemporanii săi. "Când masele se plânsuiesc ca ceară sub mâna mea (...) mă simt parte din ele", li mărturisește lui Emil Ludwig în 1932. Într-o primă perioadă, fascismul s-a născut ca

* Versiunea în limba română îngrijită de Diana Moșoc.

mișcare politică ca rezultat al unei revoluții și nu al unei filosofii, al luptei ca expresie a sloganului "a crede, a asculta și a lupta", al negației altor ideologii în fața afirmării propriei vizionuri ideologice. Ideologia acțiunii politice a lui Mussolini se îmbogățește și se sistematizează datorită aportului lui Giovanni Gentile, personalitate de elită a grupului la putere și filosof al regimului - ministru al Educației și creator al unei Enciclopedii Italiene și care redactea manifestul *intellectualilor fasciști*, în 1925. Rezultatul este faptul că propaganda fascistă - mussoliniană - se arată de multe ori contradictorie, spre exemplu delăsarea din sloganul "me ne frego" ("nu-mi pasă"). Sursă continuă a sloganului, a expresiei simbolurilor fascismului au fost cuvintele Ducei: "Meglio vivere un giorno de leoni che cento anni da pecora" ("Mai bine să trăiesc o zi ca un leu, decât o sută de ani ca o oaie"), "Nulla contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato" ("Nimic împotriva Statului, nimic în afara Statului"), "Chi ha piombo ha pane" ("Cine are plumb și arme, are pâine"), "Nella storia nulla si ottiene senza spargimento di sangue" ("În istorie nimic nu se poate obține fără vîrsare de sânge"). Estetica și terminologia fascistă se alimentează în primul rând din simbolurile României imperiale, mai ales "fascio littorio" și acvila imperială, precum și cuvintele imperitive ca "console, coorte, centurione" și alte fraze latine din operele clasice ale Antichității.

Fascismul mussolinian, în primul rând model al celui mai important regim fascist din Europa, național-socialismul german al lui Adolf Hitler - care ajunge la putere în anii treizeci -, este împreună cu nazismul inspiratorul ideologic cel mai important al mișcărilor anticomuniste (catolice, traditionaliste și monarhice) din Spania anilor treizeci și a celor naționaliste din timpul Războiului Civil spaniol din 1936-1939. În propaganda războiului - împreună cu ajutorul belic adus de Mussolini și Hitler, decisiv pentru victoria împotriva republicanilor - și cu stabilirea franchismului, în Spania se reelaborează o mare parte a ideologiei fasciste, mai ales în elementele figurative, în sloganale care servesc figurii "Caudillo-lui", el Generalissimo Francisco Franco. Regimul dictatorial, anii 1939-1975 (moartea dictatorului), se poate defini drept autoritar-conservator, inspirat la începările "fasciste" de un naționalism corporativ și clerical bazat pe un partid unic - la fel ca în Italia și Germania - și pe puterile tradiționale spaniole, ca armata, proprietatea rurală și Biserica.

Dispariția fizică a lui Franco a creat condiții în care realitatea istorică a Statului Spaniol devine confuză, de vreme ce alături de o dinamică foarte intensă în transformarea semantică și stilistică, rămân, în fond, foarte strâns legate multe forțe și puteri ale regimului dispărut. Această "ceajă" istorică e o invitație incitantă la inteligență. Creația și apetență pentru a ști, a înțelege, a descifra, pentru ca în sfârșit să se contureze foarte limpede în fața ochilor noștri mentali ceea ce-a fost acel timp care azi e ca și cum s-ar fi sters din conștiința noastră... Totuși, trebuie să ne amintim că au fost aproape patruzeci de ani de Spanie inchisă, ca o oală în care se gătesc la căldura focului diferite ingrediente cu un gust uniform.

Estetica ne apare ca un element esențial al franchismului, așa cum a fost un element esențial al tuturor fascismelor. Chiar dacă arta fascistă își are deosebirile sale, am putea vorbi de o artă fascistă cu diferite reprezentări care în cele din urmă sunt toate una. Seducția vizuală era în asemenea regimuri ceva indispensabil pentru a umple imaginația și a nu lăsa loc pentru rațiune.

Cu siguranță franchismul spaniol se alimentează într-un chip limpede din fascismul italian, născându-se din obsesia lui Francisco Franco pentru Mussolini și pentru Italia. Ar fi interesant să ne oprim la elemente comune cum ar fi: mitul negării claselor; mitul unității; conceptul Imperiului care atâtă a luminat fascismul italian; idealul omului perfect care ar fi "călugărul-soldat" (om spiritual, dar și violent și impasibil în fața săngelui vîrsat) și totalitarismul (adoptat din ideile lui Gentile), între altele.

Arta nu era destinată pentru a răspândi idei, nici pentru a clarifica viziunea realității, ci pentru a funda o ideologie, o înțelegere purtătoare a unei justificări a posteriori pentru deciziile luate. De altfel, ea era totul și mereu, propaganda. Era vorba despre crearea unei mitologii emotive pentru clasele medii care să acționeze ca ecran pentru a ascunde ceea ce era conflictiv și să transforme realitatea într-o imagine a Unității, Ordinii, Ierarhiei.

Originea plastică a propagandei franchiste se află în futurismul italian din 1911 și în vîntuș sa de a face să intre în artă nouătățile tehnice și științifice ale secolului XX. Important era să reginăască simbolul, numele și sloganul (de exemplu: "prin Imperiu spre Dumnezeu", mitemu legat de ideea de Stat și Națiune, mereu Spania sub strigătul Franco, Franco, Franco...). Surșul lui Franco ca efigie a acelei Spanii, ca efigie a lui Dumnezeu, Spania și Familia. Să ne amintim cuvintele lui Ernesto Giménez Caballero, care și-a împrumutat numele franchismului și autor al *Romei Mame*: dacă Mussolini "își are secretul în privire și în forma de a-și ține mandibula", Franco "în surșă". Surșul lui Franco care a cucerit Spania și a cucerit întreg poporul".

RICERCA E COORDINAMENTO EUROPEO

ROBERTO REALI

(Centro Nazionale delle Ricerche, Roma)

I progetti europei di sviluppo: la nascita dei network scientifici

Le linee generali di lavoro e gli argomenti su cui si concentrerà l'azione della Unione per il sistema di ricerca europeo sono illustrate prevalentemente nel VI Programma Quadro per la ricerca presentato nel 2002 e che sono valide per il periodo 2002/2005.

Il programma prevede sette linee di azione principali:

1. Scienze della vita, genomica e biotecnologie per la salute
2. Tecnologie per la società dell'informazione
3. Nanotecnologie, nanoscienze, materiali intelligenti multifunzionali, nuovi processi di produzione
4. Aeronautica e spazio
5. Sicurezza e qualità dei prodotti alimentari
6. Sviluppo sostenibile, cambiamento globale ed ecosistemi (energia, trasporti, global change)
7. Cittadinanza e governance nella società della conoscenza.

Accanto a queste tematiche generali vi sono però una serie di obiettivi minori che potremmo descrivere come strumenti di attuazione dello spazio comune della ricerca europeo e che sono in sintesi:

1. Ricerca per lo sviluppo delle politiche comunitarie
2. NEST (New and Emerging Science and Technology)
3. Attività specifiche per le PMI
4. Cooperazione internazionale (con i paesi terzi)
5. Centro Comune di Ricerca.

Di queste grandi tematiche esiste una vasta e larga diffusione e molte strutture sono ormai specializzate nel recepire e sviluppare questi temi con team di ricerca universitari e interuniversitari. L'elemento sul quale desideriamo soffermarci invece è quello dedicato alla costruzione di uno spazio comune europeo della ricerca così come emerge dalle dichiarazioni del Convegno di Lisbona sull'indirizzo generale della formazione e delle strategie economiche europee nei prossimi anni.

Naturalmente il settore ricerca e sviluppo costituisce uno degli elementi centrali di questa strategia e il capitolo dedicato alle integrazioni delle conoscenze è da considerarsi centrale per ritrovare una posizione emblematica dell'Europa nel quadro della ricerca assieme a Stati Uniti e Giappone.

Questa necessità di un interscambio delle informazioni sulla rete scientifica è sentito come uno degli elementi chiave di raccordo tra i vari gruppi di lavoro disseminati in Europa ma soprattutto mira alla costruzione di un sistema forte di interscambio tra tutte le discipline in modo da creare un network di conoscenze distribuite.

Gli investimenti che l'Unione compie in questo settore sono sostanzialmente due.

Il primo è il programma denominato ERA-NET e punta alla costruzione di un sistema di scambio di informazioni tra paesi membri che non ha, come nel caso delle grandi direttive sopra citate, linee di lavoro determinate ma si rivolge agli studiosi per costruire questa rete di interscambio di informazioni.

Il secondo riguarda invece i progetti Eurocores della European Science Foundation che rappresentano dei veri e propri progetti comuni in cui ogni paese che aderisce alla Fondazione sviluppa in proprio le tematiche di ricerca secondo gli argomenti proposti da questa struttura. I Call for Papers vengono periodicamente rinnovati e sono disponibili alla comunità degli studiosi che liberamente intervengono con progetti e proposte.¹

Le ragioni per cui soffermiamo l'attenzione su queste due azioni riguardano un aspetto della ricerca scientifica che, per molti versi trascurato, rappresenta invece il punto focale della creazione di un contesto entro cui far nascere nuove discussioni e nuovi avanzamenti della conoscenza. I Programmi Quadro dell'Unione riguardano di solito progetti di cofinanziamento e producono i risultati di programmi di azione in cui collaborano le università e i centri di ricerca europei sulla base di programmi definiti ed obiettivi realizzativi dati. I programmi relativi alle Nanotecnologie o alle Infotehnologie, ad esempio, sono ritenuti strategici in quanto elementi chiave di azioni dell'Unione anche verso paesi terzi o paesi non membri o strutture di cooperazione internazionale.

Le azioni di costruzione dello spazio comune della ricerca non sono invece programmi di tipo realizzativo ma cercano di creare quella rete di rapporti e relazioni che permetta alle comunità scientifiche dei vari settori di riconoscersi dentro gli sviluppi del lavoro di tutti e di costruire unità di lavoro che concorrono a interessi e curiosità comuni.

Il programma ERA (European Research Advantage) sviluppa la sua azione principalmente sullo scambio sistematico delle informazioni e delle good practice con i seguenti meccanismi:

1. fora of research programme makers and programme managers;
2. short-term exchanges of programme managers;
3. benchmarking and dissemination of good practice;
4. development and use of electronic communication tools, including the use of common portals.

¹ Si veda il sito www.esf.org e soprattutto si consulti l'interessante newsletters che ogni settore dell'ESF pubblica periodicamente.

Le attività strategiche di questa elaborazione delle informazioni sono previste in

1. development of mutual complementarities between the programmes of the ERA-NET partners;
2. identification and analysis of research activities carried out by different programmes that have similar goals and that could lead to the design of future multinational schemes;
3. identification and analysis of practical networking activities and mutual opening mechanisms;
4. identification and analysis of barriers that hinder transnational cooperation activities such as, for example, administrative and legal barriers;
5. identification of new opportunities and gaps in research and stimulation of new interdisciplinary work on the basis of technology assessment and foresight analysis carried out at regional, national and European level;
6. design of common evaluation systems.

Come si può notare il programma non prende in considerazione l'argomento della ricerca ma evidenzia quegli elementi di contesto che sono però parte integrante dell'attività cercando di favorire in modo pieno la formazione di un tessuto connettivo comune che permetta alle informazioni e alle modalità di lavoro di ogni gruppo o delle comunità scientifiche dei vari paesi di interagire tra loro.

Gli aspetti organizzativi e di gestione della ricerca sono quindi al centro dell'attenzione soprattutto legandosi a tre elementi chiave:

1. modelli comuni di valutazione
2. sviluppo di linee comuni di ricerca e di modalità interdisciplinari
3. analisi di eventuali ostacoli che creino problemi nella circolazione delle informazioni.

Le azioni da intraprendere sono:

- A posteriori clustering of nationally or regionally funded research projects
In order to cluster a posteriori national or regional research projects, programme managers will define activities to achieve this purpose. This could involve the identification and the selection of projects *and the organisation of activities such as workshops and working groups* among scientists involved in the nationally funded research projects. Such activities should have programmatic objectives that go beyond a simple exchange of scientific information between researchers.
- The systematic use of multinational evaluation procedures
In the long term, this measure could contribute to the integration of multinational evaluation in national or regional research systems (covering proposal, project and programme evaluation). This could involve the identification of common evaluation criteria and methods.

- Joint training activities
Developing joint training schemes or activities such as co-supervised theses and international PhD schemes could be envisaged, provided that they are an integral part of a wider cooperation in research.
- Mutual opening of facilities or laboratories
Developing a scheme to facilitate mutual access to facilities or laboratories in one country for scientists from another.

Le azioni prodotte sono:

- a) Each country or region would pay for the participation of its own researchers and research activities.
- b) The implementation of a programme of transnational research activities entails transnational flows of national funding. Two approaches are possible:
 - a country pays for participation of other countries' researchers or research teams on the basis of mutually agreed conditions;
 - countries pool funds in order to finance projects resulting from a joint call for proposals, according to commonly agreed evaluation criteria.²

I programmi ERA così come i progetti Eurocores hanno focalizzato la loro attività su queste tematiche investendo per questa attività, nel triennio 2002/2005, un budget di 24 milioni euro.

E' infatti sempre possibile delimitare gli ambiti disciplinari su argomenti strategici come fa il sesto programma quadro fondamentale però è anche far sorgere quell'insieme di rapporti e di scambio che ha sempre caratterizzato la comunità scientifica sin dal suo sorgere.

Si tratta di rendere istituzionale un dialogo che tra uomini di scienza avviene da anni in tutti i settori: dalle scienze cosiddette dure a quelle soffici in cui lo scambio di risultati, consulenza confronto discussione e polemica svolgono la stessa funzione dell'olio nel motore. Rendono chiari i raccordi e le realizzazioni e soprattutto creano un linguaggio comune o uno scontro sulla creazione del medesimo in modo da generare confronti e nuovi strumenti.

La scienza è sempre stata dal suo inizio comunicazione e pubblicità. Nessuno scienziato penserebbe di creare in un laboratorio qualcosa che non senta poi l'esigenza di comunicare per generare un confronto.

L'Unione Europea si rende conto che questo strumento diviene oggi sempre più importante per le caratteristiche stesse della conoscenza. Di recente uno storico della scienza italiano in una intervista ad un quotidiano ribadisce la estrema novità rappresentata da questo dato di contesto:

² Tutta questa materia è contenuta in un documento di lavoro intitolato *Strengthening the foundations of the European Research Area II. Support for the coordination of national, regional and European activities in the field of research and innovation*, rinvenibile negli allegati del VI Programma Quadro in <http://ricerca.unimi.it/convint/tematiche.htm>.

"La previsione di Francis Bacon si è poi avverata. Non c'è dubbio, infatti, che la globalizzazione è ormai pienamente attuata nel campo del sapere scientifico. Le dirò qualcosa che può sembrare assolutamente banale: ma un ragazzo che intende oggi imparare la genetica si prepara sullo stesso manuale, magari scritto in lingua diversa, sia che studi in un'università africana, sia che studi in un'università giapponese o europea. Voglio dire che non c'è una genetica spagnola diversa da una genetica statunitense. C'è un unico sapere genetico in tutto il mondo. Anche se tutto ciò ci sembra ovvio, a ben vedere costituisce un fatto davvero straordinario. Non è stato sempre così. Prima della rivoluzione scientifica non era così."³

Che il dialogo scientifico sia certamente l'elemento chiave basato sulla libera discussione dei contenuti non ci deve comunque far dimenticare l'*habitus* che questo dialogo possiede e cioè l'idea stessa del comunicare che è il fondamento della possibilità della scienza:

"Per i fondatori della scienza moderna il sapere non è di pochi ma è, in linea di principio, di tutti. Nella cultura scientifica il segreto è un disvalore. La non comunicazione è un disvalore. La conoscenza scientifica va, per essenza, integralmente comunicata, perché il sapere scientifico è e deve essere praticabile da tutti. Oggi la fisica è, in linea di principio, accessibile a tutti. Chiunque, con più o meno sforzo, può arrivare al sapere fisico. Naturalmente questo non significa che tutti ci arrivino. Ebbene se solo si riflette per un momento sul fatto che per millenni il sapere vero era concepito come segreto, ermetico, accessibile in linea di principio a pochi, allora ci si rende conto che questo è un altro degli elementi che autorizzano a parlare di "rivoluzione scientifica", di qualcosa di profondamente nuovo che si è affacciato nella storia. C'è, a ben vedere, qualcosa di letteralmente dissacrante nell'affacciarsi di questo sapere integralmente comunicabile a tutti. Perché in questo nuovo sapere non ci sono affermazioni sacre, non ci sono testi sacri. Tutto può e deve essere sottoposto, in linea di principio, a discussione. Nella nuova scienza la comunicazione è un valore."⁴

Lo sforzo di ricreare e di riprendere questa impostazione è alla base di queste azioni dell'Unione Europea. Gli annuali congressi di matematica astratta che si tengono ogni anno in Inghilterra e negli Stati Uniti si svolgono infatti senza un tema preciso con i congressisti lasciati completamente liberi di discutere tra loro di qualunque cosa. Noi tentiamo in fondo di riprodurre per lo svolgimento della crescita scientifica una atmosfera di collaborazione e di dialogo che ha caratterizzato l'accademia greca, le università medioevali, i circoli illuministici francesi e americani.

E' noto dalla tradizione storica che la ricerca e l'avanzamento della conoscenza nascono da felici incontri ma anche da polemiche feroci, litigi; da nascita di amicizie e da odi profondi ma che questo avviene sulla base di oggetti che sono comunque la passione e la curiosità del sapere.

³ Paolo Rossi, *Per una scienza libera*, Intervista all'"Unità" del 5 novembre 2003.

⁴ Paolo Rossi, Intervista cit.

In questo processo di costruzione di circuiti di comunicazione il momento centrale di raccolta e diffusione delle informazioni è quindi istituzionalmente il primo passo per lo sviluppo di questo processo. Per uno scienziato è essenziale pubblicare, rendere pubblico, il suo percorso formativo e le sue conoscenze perché questo è il valore essenziale.

Insieme a questo elemento ve ne è però un altro rappresentato dalla assoluta libertà di connessione e di elaborazione dei contenuti. Insieme alla costruzione di uno spazio pubblico di discussione, l'altro elemento fondante è l'assoluta libertà di disseminazione ed incrocio delle conoscenze.

"Importanti scoperte spesso sono generate da percorsi imprevisti. Il percorso scientifico in un settore disciplinare è spesso alimentato dall'avanzamento di conoscenza in ambiti disciplinari apparentemente sconnessi. La ricerca di base senza vincolo di priorità assicura il flusso di nuove idee, sulle quali costruire nuove competenze tecnologiche e capacità innovative. Essa assicura anche la crescita e il rinnovo delle capacità formative delle Università."

Gli investimenti nella ricerca di base sono perciò espressione della volontà dei governi di investire per l'avanzamento delle frontiere della conoscenza, con ritorni dilazionati ed anche imprevedibili, ma certa e prevedibile dal punto di vista della formazione di personale altamente qualificato e dello sviluppo di nuovi approcci metodologici.⁵

Lo studio della psicolinguistica, ad esempio, è divenuto oggi essenziale per l'evoluzione dell'informatica nelle sue conoscenze di frontiera; così come le analisi di logica formale per la comprensione di alcune innovazioni e nodi nell'interazione uomo-macchina. Alcuni studi recenti stanno tentando invece di collegare lo studio della fisica del caos per comprendere alcuni comportamenti complessi nelle teorie economiche. Lo studio delle reti neurali sono alla base della elaborazione di sistemi di ricerca delle informazioni che ogni giorno si affacciano sui milioni di computer della rete internet. Ricordiamo inoltre qui, di passaggio, che la tecnologia che ha completamente sconvolto il nostro modo di pensare, produrre e di acquisire informazioni, il web, è nata nei laboratori di fisica del Cern di Ginevra come applicazione per semplificare il lavoro dello scambio di dati tra scienziati europei ed americani.

Quindi, al di là dei contenuti e delle linee di lavoro che mobilitano centinaia di ricercatori in ogni diversa disciplina, esiste un settore: la formazione dei network di informazione scientifica che ha non solo una sua profonda ragion d'essere ma anche, indipendentemente dai contenuti espressi, è esso stesso formazione scientifica tanto da divenire chiave di alcuni finanziamenti europei e di azioni specifiche.

Partendo da questa impostazione possiamo definire la ricerca di base o fondamentale come composta da due elementi chiave:

1. la assoluta e libera diffusione dei risultati e delle conoscenze

⁵ MIUR, *Lince guida per la politica scientifica e tecnologica del governo*, 19 aprile 2002, pagina 17.

2. la completa e libera definizione degli ambiti e degli argomenti della ricerca e della conoscenza.

Da questo punto possiamo quindi tracciare il percorso che una struttura pubblica o privata di ricerca considera la sua strategia di lavoro per trasformare la ricerca fondamentale in qualcosa di diverso ed ulteriore: quella che noi chiamiamo invece elaborazione della tecnologia e dell'uso tecnologico delle conoscenze. Questo viene in qualche modo esposto nello schema illustrato nella figura 1.

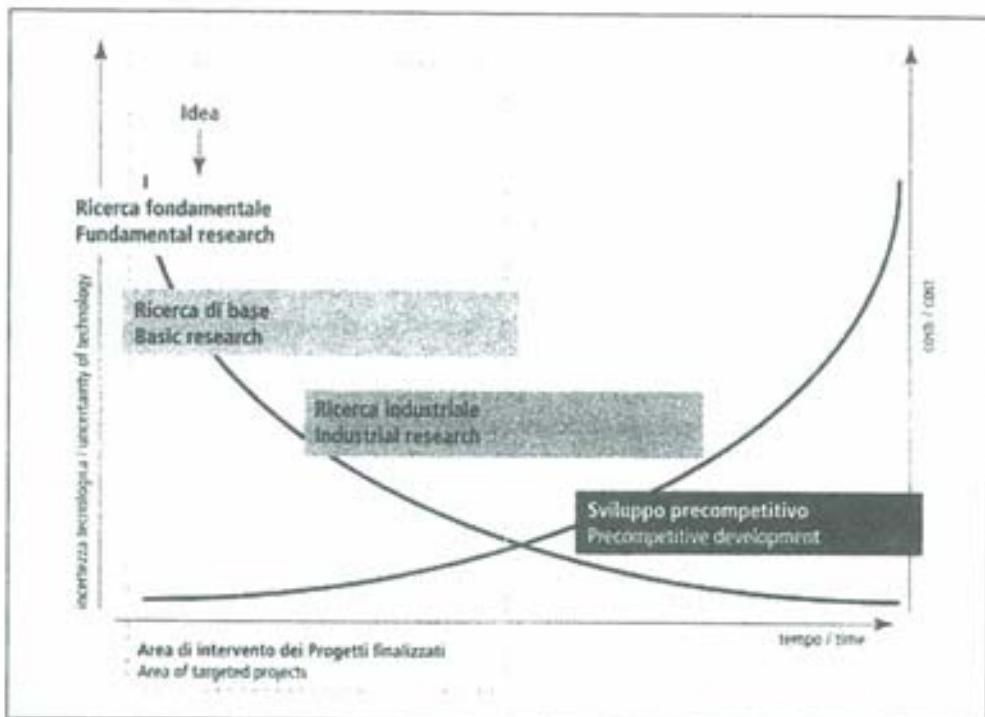
Nell'asse delle ascisse viene inserito il tempo, mentre in quella delle ordinate viene descritta l'incertezza tecnologica. Come si può vedere la ricerca di base o fondamentale che ha le caratteristiche viste precedentemente, è al momento iniziale del ciclo e presenta notevoli incertezze sulla sua immediata applicabilità. Il passaggio dalla ricerca fondamentale alla ricerca di base deve quindi avvenire con una quota modesta di investimento prendendo come punto strategico chiave per una politica generale della ricerca la quantità di studi da svolgere e la loro disseminazione. Stare in ascolto della comunità scientifica in questa fase significa fare da punto di riferimento e di raccolta di lavori diversi per disciplina e per argomento che, molto incerte sui loro fini, presentano di contro il vantaggio di avere una quota minima di investimento per progetto. In questo ambito si innestano le azioni del programma europeo ERA e i progetti europei Eurocores illustrati prima.

Il sistema progettuale coinvolge bassi contenuti di denaro e alta possibilità di mutare obiettivi e fini della indagine scientifica senza eventuali maggiori dispendi di denaro. Man mano che le ricerche divengono infatti processi di creazione tecnologica il loro sviluppo viene demandato alla ricerca applicata e al più concreto sviluppo precompetitivo e quindi poi al posizionamento di prodotti innovativi sul mercato.

Per questa fase naturalmente la quota degli investimenti si fa via via più rilevante come indica la curva dei costi, ma le ricerche divengono più puntuali e strategiche per il mondo economico e quindi si giustifica il passaggio alla vera e propria forma di progetto finalizzato o di linea strategica definite nel Sesto Programma Quadro. Se pensiamo, ad esempio, alla ricerca farmaceutica osserviamo che questo andamento ne rappresenta il ciclo classico. Da una ricerca generale e di base su alcuni composti si sviluppano una serie di prodotti che divengono via via i farmaci che l'industria produrrà per il mercato.

E' la ricerca legata alla fase in cui da alcune considerazioni fondamentali si cominciano a scorgere e a descrivere i processi di crescita e di trasformazione delle conoscenze verso la produzione vera e propria di innovazioni tecnologiche.

Vi è però un elemento fondamentale che di solito viene trascurato nelle costruzioni programmatiche di politiche della ricerca. Il passaggio dalla conoscenza delle ricerche fondamentali allo sviluppo della tecnologia non è né immediato né logicamente conseguente.

FIGURA 1 - Schema del ciclo della ricerca scientifica⁶

Consideriamo il modello atomico o il modello della struttura del DNA costruito negli anni 50. La semplificazione concettuale e lo schema di lavoro immaginato sta a fondamento della scoperta di un nuovo principio della realtà. Il passaggio all'uso di questo modello per le realizzazioni tecniche è posteriore e in qualche modo derivato da esso ma non ne è la motivazione principale. Watson e Crick hanno immaginato una struttura del DNA che soddisfacesse l'esigenza di accordare alcuni dati sperimentali ma la dimostrazione della validità del modello è stata data dalla verifica o falsificazione del modello medesimo non dai suoi possibili usi tecnologici.⁷

La scoperta di un nuovo modo di comprendere la realtà ha una sua profonda autonomia di statuto; così come ogni analisi delle realtà dei fatti hanno nel principio della discussione e della confutazione il loro metro di paragone.

⁶ Da Autori Vari, *CNR Report 1998*, D'Anselmi Hoepli Milano 1999, pag. 25.

⁷ "Ma io ammetterò certamente come empirico, o scientifico, soltanto un sistema che possa essere controllato dall'esperienza. Queste considerazioni suggeriscono che, come criterio di demarcazione, non si deve prendere la *verificabilità* ma la *falsificabilità* di un sistema. In altre parole: da un sistema non esigerò che sia capace di essere valutato in senso positivo una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere valutato, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico per essere scientifico deve poter essere confutato dall'esperienza*". Karl Popper, *Logica della Scoperta Scientifica*, tr. it. di Mario Trinchero, Torino 1970, pag. 22.

Se noi ora mettiamo a confronto questo principio generale con lo schema di realizzazione di una tecnologia verso l'industria e il mercato, esplodendo la voce "sviluppo precompetitivo" della figura 1 comprenderemo meglio la necessità di quell'area, anche di pensiero, dedicata alla ricerca di base o fondamentale descritta fin'ora.

Osservando il ciclo di vita di una tecnologia sul mercato (figura 2), ad esempio quella legata all'industria delle telecomunicazioni, vediamo che essa subisce un percorso che va dall'irruzione nel mondo della produzione con più o meno forza di espansione a seconda che il suo carattere sia solo innovativo oppure di completo sconvolgimento dei modi di produzione (*killer application*).

Dal momento della sua introduzione la tecnologia conquista via via posizioni e possiamo pensare alla sua diffusione come all'età dell'oro di questa trasformazione come descritto nella figura 2. Tutte le tecnologie però prevedono sempre una fase di maturità e di assestamento e successivo declino dovuto all'introduzione di nuovi strumenti o nuovi sviluppi innovativi.

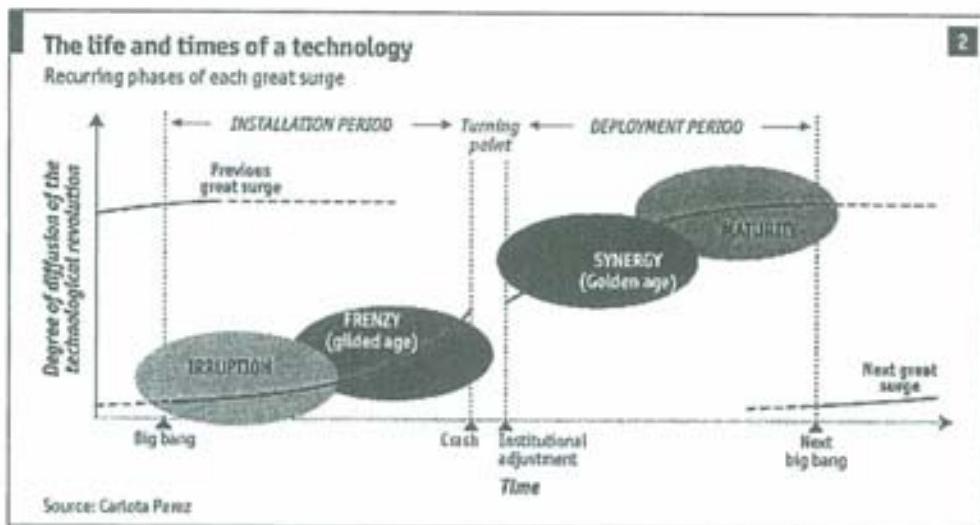
La tecnologia, di per sé, presenta una sua autonomia di sviluppo e di diffusione ma non prende da sé stessa le caratteristiche di novità. È possibile mantenere a lungo un prodotto sul mercato, è possibile aumentarne o estenderne gli usi, è possibile migliorare moltissimo il suo sistema di produzione e di organizzazione distributiva ma l'idea contenuta non viene minimamente considerata come passibile di variazione nella sua struttura. L'industria attende idee innovative da qualche altra parte che possano riproporre di nuovo quei cambiamenti di ciclo produttivo dell'economia. Così è stato per l'industria dell'auto nei primi anni del XX secolo o per lo sviluppo di internet alla fine dello stesso. Il ciclo della tecnologia, nei suoi sviluppi economici, è destinato per sua natura alla perdita di competitività e solo la ricerca può scoprire nuove modalità o nuovi scenari entro cui creare nuovo sviluppo (il *next big bang* e il *next great surge* della figura 2).⁸

Comprendiamo così che il mantenimento della ricerca fondamentale o di base, pur con tutte le sue incertezze applicative, costituisce il nucleo da cui il futuro sviluppo tecnologico trae elementi nuovi.

L'attività di finanziamento e di disseminazione su questo versante è quindi elemento chiave per permettere il successivo sviluppo industriale o di crescita sociale e quindi perfettamente consono ai paesi che vogliono mantenere competitività nei mercati di riferimento.

Questa modalità di lavoro, soprattutto se il finanziamento è erogato da una struttura pubblica, è stato però da sempre sottoposto a critiche e ad osservazioni. La più frequente riguarda la sua dispersività. Le risorse per la ricerca di base vengono distribuite in modo generico, senza un piano preciso e senza che si abbia una finalizzazione di questi fondi. Ma una volta chiarito quale sia la strategia del finanziamento della ricerca di base precedentemente illustrato il problema tuttavia resta.

⁸ È naturalmente sempre possibile per una industria rendersi competitiva con una razionalizzazione dei costi, del ciclo di produzione o di distribuzione. Qui si vuole evidenziare che la immissione di nuova tecnologia non dipende da sé stessa ma da qualcos'altro che, cambiandone il paradigma, ne migliora la performance. Sulla teoria shumpeteriana della trasformazione dell'economia grazie alla tecnologia si veda Richard Swedberg, Joseph A. Schumpeter, Bollati Boringhieri Torino 1998 e Alessandro Roncaglia, *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Laterza Bari 2001.

FIGURA 2 - Il ciclo di sviluppo della tecnologia sul mercato⁹

Come è possibile, rispettando questo quadro metodologico, rendere il più chiaro possibile il metodo di assegnazione dei finanziamenti? Come controllare che essi siano effettivamente spesi? Come riuscire a misurare l'impatto che hanno avuto sull'insieme della comunità scientifica nazionale e internazionale?

I problemi generali che si pongono sono due.

Il primo riguarda il *dirigismo* della ricerca fondamentale. Credere cioè che sviluppando un rigido piano di obiettivi si possa trasformare la creatività in meccanismi immediatamente spendibili e fruibili di vantaggio competitivo. A volte invece alcune ricerche ritenute del tutto marginali hanno prodotto una serie di incrementi notevoli i cui frutti si sono visti solo molto tempo dopo. Lasciare quindi il massimo spazio alla libertà e alla creatività dei ricercatori è l'unico modo per stabilire un corretto rapporto con l'assunto stesso della ricerca fondamentale.

Il secondo riguarda invece la *dispersione*. Credere cioè che in una società sempre più evoluta e complessa possa aumentare in modo indefinito l'insieme dei fondi destinati alla ricerca di base senza la possibilità di un controllo degli stessi.

Ambedue questi problemi sono altrettanti vincoli da rispettare per poter costruire un processo operativo che convogli l'insieme delle risorse date in un quadro armonico con le esigenze e le vocazioni intellettuali e scientifiche di una comunità.

Il processo per realizzare questo incontro non può che partire dal basso: accogliere un campione significativo di ricerche, operare una selezione *ex ante* sulla

⁹ Paradise lost, Survey: The IT Industry, in "The Economist", 8 marzo 2003.

base delle competenze e delle necessità di una organizzazione di ricerca scientifica e successivamente tentare di misurarne l'impatto e la crescita nel corso del tempo¹⁰.

Oggi le nuove tecnologie permettono di creare strumenti per rivedere in modo puntuale il processo del finanziamento alla ricerca che presenta peculiarità estremamente variabili rispetto a qualunque altro sistema di sviluppo. L'informatica, le innovazioni organizzative, la crescita di un rapporto fecondo tra finanziamento e risultati non sono solo modi operativi nuovi per realizzare in meno tempo le stesse cose di prima ma offrono strumenti concreti per cambiare la visione di quello che era l'oggetto considerato cercando di gettare luce su aspetti e modalità che sinora sono stati nascosti facendone quindi elemento di indagine e di riflessione. Da qui la necessità di progetti come Era che siano veicolo di formazione di una comunità scientifica tra i vari paesi europei e contengano in sé possibili forme di raccolta di informazioni e organizzazione delle stesse.

Le linee guida per la politica scientifica e tecnologica del governo italiano

In un documento recente prodotto dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica italiano è stato possibile rinvenire il seguente passo:

"All'interno dei programmi cofinanziati dai fondi strutturali dell'U.E. una quota significativa di risorse è devoluta al sostegno della ricerca, dello sviluppo tecnologico e dell'alta formazione, integrando i relativi interventi in un generale disegno di crescita sociale ed economica.

All'interno della Unione Europea il nostro paese deve attrezzarsi, anche attraverso organiche forme di partenariato pubblico-privato, per acquisire un adeguato posizionamento competitivo in quei settori che già rappresentano per il paese irrinunciabili punti di forza sia per garantirsi una presenza significativa nei settori emergenti ad alta intensità di conoscenza."

Il documento non è una dichiarazione di intenti come potrebbe essere quella del Consiglio Europeo di Lisbona ma è il documento operativo del dicastero della ricerca pubblica italiano.

Citiamo questo testo perché in esso è contenuta la strategia generale del sistema ricerca italiano che vuole integrarsi nel sistema europeo.

Il documento presenta un quadro di insieme dei settori in cui i paesi dell'Unione stanno concentrando i propri sforzi di indirizzo della ricerca.

In Francia, tra gli altri interventi è previsto:

1. forte rafforzamento degli investimenti nelle infrastrutture di ricerca, + 18% rispetto al 2000; in particolare sviluppo di centri di calcolo avanzato (IDRIS); messa in funzione di piattaforme tecnologiche (INRA);

¹⁰ Non è un caso che lo sviluppo tecnologico venga considerato in termini economici come investimento ad opzioni ricorrenti. Anno per anno l'investimento viene valutato e ci si riserva l'opzione di decidere se esso sia produttivo o vada invece abbandonato. Per fare ciò è necessaria una puntuale informazione sui suoi sviluppi e sulle sue trasformazioni in risultato. Su questo punto si vedano Graham R. Mitchell and William F. Hamilton *Managing R&D as a strategic Option*, in Harvard Business Review e Daniel P. Brousseau, *From Business Strategy to R&D Projects: An Integrated process for Technology Planning, Technology Management Practice*, SRI International 1995.

2. potenziamento della strumentazione e creazione di nuove "equipes" nel campo della epidemiologia e della ricerca terapeutica (INSERY); avvio della costruzione della macchina di luce di sincrotrone di terza generazione (SOLEIL);
3. forte crescita degli investimenti - circa 15% - su tematiche scientifiche prioritarie: genoma, post-genoma, bio-informatica, tecnologie per l'informazione, nanotecnologie e materiali;
4. incremento di circa il 10% dei finanziamenti per la ricerca industriale, con particolare riferimento al partenariato pubblico-privato. In questo ambito viene privilegiato il settore aeronautico, con un incremento di oltre il 20%.

In Gran Bretagna:

1. il potenziamento delle grandi infrastrutture di ricerca;
2. le ricerche sulla post-genomica;
3. le scienze legate all'ICT;
4. le tecnologie di base (nanotecnologie, fotonica, sensori, nuovi materiali, etc.);
5. aeronautica e spazio;
6. l'incremento quantitativo e qualitativo dei ricercatori;
7. Viene particolarmente sottolineata la necessità di una maggiore integrazione tra ricerca pubblica ed utilizzo industriale del know-how generato, favorendo processi di osmosi tra i vari soggetti e favorendo la nascita di imprese high-tech.¹¹

Il tono del documento citato, ed è questa la particolarità rispetto ad altri dello stesso genere, è il carattere più di documento strategico di un Board of Directors di una grande Corporate americana. Termini come posizionamento strategico e competitività sono legati più ad un piano di sviluppo di tipo industriale che ad un piano di incremento delle conoscenze e quindi delle ricadute sulla società delle medesime.

L'osservazione non è peregrina. Se andiamo ad analizzare in concreto i punti di forza del piano nazionale della ricerca italiano e le sue affermazioni riguardo alla scienza applicata e allo sviluppo tecnologico si fa riferimento, come abbiamo visto, a quella che noi chiamiamo scienza di base o ricerca fondamentale o, come ha affermato di recente il Commissario Straordinario del Consiglio Nazionale delle Ricerche italiano "scienze della curiosità".

Ma dopo quelle affermazioni di principio le osservazioni che seguono sono di tutt'altro tono: "il finanziamento sosterrà la ricerca di base nei diversi campi del sapere, consolidando i settori di eccellenza, incentivando l'emergere di qualità scientifica in settori attualmente sottodimensionati, tra i quali si segnalano quelli inerenti le scienze umanistiche e le scienze sociali, che diventano sempre più importanti per contribuire a sviluppare tecnologie socialmente, oltre che economicamente ed eticamente, accettabili, premiando l'impegno delle strutture universitarie e degli Enti pubblici di ricerca a cooperare su scala internazionale."

¹¹ MIUR, *documento citato*, pagg. 5 e seguenti.

Per la tradizione culturale dell'occidente una tecnologia umanistica è una contraddizione in termini. Possiamo solo di sfuggita citare le polemiche anche aspre di scuole filosofiche come quella di Francoforte o la polemica heideggeriana sulla tecnica e il suo dominio e, da ultimo, le parole del filosofo italiano Emanuele Severino sul dominio della tecnica e la fine del pensiero.

Ma di questi elementi critici ormai acquisiti nel bagaglio culturale europeo il documento proposto non ne accenna affatto. Parla di piani strategici e sviluppi competitivi fino agli sviluppi tecnologici delle scienze umane. Vediamo allora da dove proviene questo linguaggio e quale logica lo sorregge.

Il testo capitale per comprendere il concetto di strategia e di sviluppo competitivo è *Competitive Advantage* di Michel Porter, dove, tra le altre cose, leggiamo:

"Il cambiamento tecnologico non è importante di per sé stesso, ma solo se influisce sul vantaggio competitivo e sulla struttura del settore industriale. Non sempre è strategicamente proficuo; può anzi peggiorare la posizione competitiva di una impresa e l'attrattività di un settore industriale. L'alta tecnologia non assicura redditività. In effetti molti settori industriali ad alta tecnologia sono assai meno redditizi di alcuni settori industriali a bassa tecnologia, a causa degli svantaggi insiti nella loro struttura".¹²

Porter, che delle strategie industriali e delle logiche a loro peculiari è lo scrittore e l'illustratore, non mette in relazione la tecnologia con la scienza ma con l'andamento economico e con il posizionamento delle industrie sul mercato. L'affermazione shumpeteriana della tecnologia come motore e trasformatore della realtà economica di per sé è solo un elemento della complessità generale del sistema industriale e della sua crescita.

Tornando all'esempio del web abbiamo oggi compreso sulla nostra pelle che quella profonda innovazione tecnologica ha più dissipato ricchezza di quanto ne abbia prodotta ponendosi come unico elemento di un cambiamento economico strutturale. Non vi è dubbio che la forza di quella tecnologia nei prossimi anni mostrerà il suo lato di vantaggio ma solo legandola ad altri meccanismi che regolano i sistemi di economia industriale. L'impresa che basava solo su internet e sul web la sua forza è miseramente crollata sotto il peso delle manovre speculative ma anche della incapacità di produrre valore.

Vittime di questa illusione ottica della forza dell'innovazione tecnologica pensiamo che essa da sola sia sufficiente a produrre sviluppo. La dura replica della storia come direbbe uno studioso italiano ha mostrato finalmente il lato nascosto della luna.

Non vi è quindi alcun legame stabile o immediato tra tecnologia e mercato così come non vi è alcun legame stabile o immediato tra scoperta scientifica e tecnologia.

Noi sappiamo statisticamente che questo avviene. Sappiamo che molte scoperte scientifiche nate per scopi ed usi completamente diversi si sono poi rivelate utili per molte applicazioni (i casi di nuove molecole o di riuso di vecchie molecole di sintesi

¹² Michel E. Porter, *Competitive Advantage*, tr. it. di Michele Pacifico, *Il vantaggio competitivo*, Milano 1987, pag. 190.

per patologie diverse). Sappiamo inoltre che molte applicazioni tecnologiche (non tutte) divengono veri e propri strumenti di innovazione (il cristallo colloidale per l'industria dell'automobile; il velcro per l'industria dell'abbigliamento etc).

Sappiamo anche però che questo legame è del tutto labile: una scoperta scientifica può produrre una tecnologia, una tecnologia può produrre una industria che crei valore per il mercato. Dal punto di vista logico questo passaggio non è né semplice né immediato e soprattutto non è definibile a priori poiché la complessità di questo sistema non appartiene ai singoli protagonisti la scienza, la tecnologia, l'economia: appartiene piuttosto all'insieme delle connessioni di queste realtà.

Eppure nel documento ufficiale citato la relazione tra scienza, avanzamento scientifico e produzione tecnologica è data come immediata ed acquisita. I termini linguistici della strategia industriale sono anch'essi dati come termini comuni alla tecnologia e alla scienza.

Mi pare che siamo di fronte ad una confusione terminologica e di conseguenza ad una confusione concettuale.

"Rafforzare e valorizzare i punti di forza esistenti delle imprese nazionali sui mercati internazionali, sostenendo il potenziamento dei settori manifatturieri tradizionali con l'utilizzo di tecnologie innovative e perseguendo l'obiettivo di accelerare la transizione dalla competizione basata sui prezzi, a quella basata sui contenuti innovativi dei prodotti" non è affermazione che deve essere contenuta all'interno di un programma operativo di scienza ma in un testo di strategia aziendale o di management.

Queste affermazioni riguardano infatti un insieme di attività che sono addirittura a valle della decisione di utilizzare una innovazione tecnologica sul mercato.

Inoltre:

"stimolare – anche attraverso strumenti di finanza innovativa - la creazione e lo sviluppo di imprese basate su nuove tecnologie e sulla capacità di assimilare rapidamente nuove conoscenze;" anche in questo luogo la scienza ha ben poco a che fare. "Incentivare le relazioni fra scienza e impresa, con una varietà di meccanismi formali che spaziano dalla mobilità dei ricercatori dal pubblico al privato, al flusso e al co-tutoraggio di dottorati di ricerca verso le imprese, dai contratti congiunti di ricerca alla creazione di laboratori di eccellenza tecnologica pubblico-privato, agli incubatori di spin-off della ricerca".

Siamo di fronte quindi non alla realizzazione di quel focus sull'insieme delle relazioni scientifiche viste precedentemente ma a quello che viene chiamato con un brutto neologismo ricerca applicata che sostanzialmente vuol dire elaborare su dati e ipotesi ormai largamente consolidati le possibili applicazioni e gli sviluppi verso l'industria. Per fare questo però non abbiamo bisogno di produrre scienza. Possiamo benissimo leggere e consultare la letteratura pubblica delle scoperte scientifiche ed elaborare strategie sui risultati prodotti da altri. Basta dirlo chiaramente. Non si ha alcuna intenzione di elaborare strategie per favorire la scoperta scientifica e la ricerca scientifica, si tratta di elaborare strategie su come e dove inserire nell'economia nazionale la tecnologia già in uso.

Ed in effetti il documento così si esprime:

"opportunità di sviluppo di settori industriali *high-tech* concorrenti a diversificare, nel medio-lungo periodo, il Sistema produttivo nazionale; maggiore competitività delle aree produttive esistenti rivitalizzandole e rilanciandole attraverso una capillare diffusione delle tecnologie chiavi abilitanti innovazione di prodotto, di processo ed organizzative."

Ci saremmo aspettati queste soluzioni strategiche dal Ministro dell'Industria e delle Attività produttive e non dal Ministro dell'Istruzione e della Ricerca Scientifica.

Il documento infatti presenta un salto logico abbastanza interessante da analizzare. Mentre infatti la scoperta scientifica, così come abbiamo visto, ha nella pubblicità, nel dialogo ed anche nella polemica la sua radice fondamentale tanto che nessuno oserebbe considerare scienza il lento procedere di saperi segreti; il mercato ha invece una regola fondamentale che è la concorrenza e si basa su quello che si chiama "asimmetria informativa". La creazione di valore è costruita sulla mancanza di informazioni da parte di uno degli attori delle transazioni economiche o di ambedue che permette la formulazione di un prezzo per quel valore e quindi uno scambio.

La mancanza di informazione gioca un ruolo essenziale nella costruzione del mercato e delle organizzazioni di tipo economico: "Il problema è quello di determinare quali cose devono essere fatte, come, ed il modo in cui i compiti devono essere ripartiti tra gli individui. A livello organizzativo, occorre determinare chi deve prendere le decisioni e con quali informazioni, e come predisporre i necessari sistemi di comunicazione. Si deve quindi assicurare che gli individui coinvolti in questi processi facciano la loro parte, sia riferendo accuratamente le informazioni in loro possesso, sia agendo come ci si attende da loro".¹³ Questa breve disamina del comportamento delle organizzazioni economiche focalizza in modo chiarissimo che uno dei modi di azione nella realtà economica è quello di creare mancanza di informazione per favorire il proprio vantaggio. Questa pratica è diffusa nel suo modo classico con la legislazione dei brevetti ma è insita logicamente in tutto il percorso della formazione della transazione economica. Chi ingenuamente si ponesse sul mercato credendo di avere tutte le informazioni disponibili per effettuare una scelta si troverebbe in seria difficoltà ad operare e soprattutto opererebbe in condizioni di altissimo rischio di fallimento.

In effetti così come la struttura di un mercato tecnologico deve considerare questi aspetti per poter sviluppare i suoi effetti positivi nulla ha a che vedere con quella della scienza e delle scoperte che segue una logica del tutto diversa.

Anche nella formulazione dei progetti europei non si deve quindi incorrere in facili ottimismi. La creazione di conoscenze dedicate a linee direttive precise non identificano strumenti ipso facto di costruzioni economiche o di valore ma sono indicazioni generali di lavoro per la formazione di tecnologie con eventuali possibili ricadute.

Un ente o una struttura organizzativa deve quindi tenere fortemente distinti i tre momenti. Uno è il favorire la comunità scientifica nella realizzazione della sua

¹³ Paul Milgrom, John Roberts, *Economia Organizzazione e Management*, Bologna, 1992, pag. 199.

creatività; uno è il seguire investendo quote di denaro su di essa per sperimentare la nascita di nuove tecnologie e di nuovi utilizzi dei principi scoperti; una è la formazione di vere e proprie strutture produttive di valore economico derivanti da esse.

Se si comincia ad usare il linguaggio dell'una per spiegare la realtà dell'altra quello che si crea è di solito una confusione che genera scarsi risultati.

Per questo motivo la creazione di strutture che formino il tessuto connettivo del sapere scientifico e della sua circolazione rivestono grande importanza poiché si collocano in un ambito diverso da quello della successiva elaborazione di quelle conoscenze e devono custodire gli aspetti precisi. Non si può chiedere ad uno scienziato di tenere nascoste le proprie conoscenze evitando di diffondere le scoperte poiché quelle stesse devono essere giudicate dalla comunità scientifica, dibattute ed eventualmente falsificate così come non si può chiedere ad una impresa farmaceutica di diffondere le possibili applicazioni tecnologiche dei principi chimici contenuti nei farmaci protetti da brevetto. Sono due logiche non conflittuali ma di ambito diverso che appartengono a due ruoli distinti dell'esser depositari della conoscenza. Cercare di spacciare metodi e linguaggi dell'una sull'altra significa solo perdere di vista i propri obiettivi.

Oggi sappiamo che il linguaggio aziendalistico e produttivistico è di moda e fa presa sull'opinione pubblica. Sappiamo anche che questo è derivato storicamente dal progressivo deterioramento del rapporto di successo tra le scoperte scientifiche e gli immediati vantaggi per la comunità umana che ha caratterizzato tutta la seconda metà del secolo XX. Questo non può nascondere però la natura degli oggetti di cui si parla. Tentare di vivificare o di rendere attuale il problema usando linguaggi impropri può avere effetti e conseguenze imprevedibili.

LA RIFORMA UNIVERSITARIA: STANDARD EUROPEI E PECULIARITÀ ITALIANE

ROBERTO REALI

(Centro Nazionale delle Ricerche, Roma)

Premessa

Il punto di partenza, considerato da tutti il momento più alto di ridefinizione dei principi dell'insegnamento universitario in ambito europeo è senza dubbio la dichiarazione di Bologna del 1999 in cui i singoli ministri dell'istruzione superiore hanno sancito l'impegno comune a stabilire degli standard comuni di articolazione degli studi superiori e a garantire la pariteticità e la circolarità dei titoli di studio in tutta l'Unione coinvolgendo anche i paesi che ne faranno parte solo in anni successivi.

La dichiarazione, tra gli altri principi, afferma:

"Ci impegniamo a coordinare le nostre politiche per conseguire in tempi brevi, e comunque entro il primo decennio del 2000, i seguenti obiettivi, che consideriamo di primaria importanza per l'affermazione dello spazio europeo dell'istruzione superiore (...)

1. adozione di un sistema di titoli di facile leggibilità e comparabilità
2. adozione di un sistema essenzialmente fondato su due cicli principali
3. consolidamento di un sistema di crediti didattici
4. promozione della mobilità
5. promozione della cooperazione europea
6. promozione della necessaria dimensione europea dell'istruzione superiore"¹.

Il sistema di costruzione della nuova cornice organizzativa all'interno dei Paesi dell'Unione presenta quindi alcune caratteristiche comuni:

1. la definizione di un sistema comune di calcolo e di conteggio dei livelli formativi raggiunti
2. la ridefinizione delle materie di studio in una tassonomia semplice ed uniforme
3. la riorganizzazione dei cicli di studio.

Nella prima parte di questo documento esamineremo in concreto questi singoli punti descrivendo la soluzione italiana della riforma universitaria che ha conosciuto due passi essenziali: il primo con l'attuazione del regolamento ministeriale del 1999², il secondo con una sostanziale conferma dell'impianto organizzativo e didattico nel 2002.

¹ Dichiarazione congiunta dei Ministri Europei dell'Istruzione Superiore intervenuti al Convegno di Bologna il 19 giugno 1999 ora in MIUR, *La Riforma dell'Università, le regole dell'autonomia*, Roma 2001.

² Si veda il Regolamento recante norme concernenti l'autonomia didattica degli atenei 3 novembre 1999 ora in MIUR, cit. pag. 63.

Ambedue gli schieramenti politici italiani (di centro-destra e di centro-sinistra) hanno quindi confermato la logica generale come emerge dalle dichiarazioni di principio poste al convegno di Bologna.

Nella seconda parte del documento mostreremo cosa, nei fatti, significhi l'applicazione di tale riforma nelle varie realtà dei paesi europei e italiana in particolare mostrandone le peculiarità e le problematiche. Per tale sezione ci baseremo su alcuni dati statistici che illustrano la realtà universitaria italiana e il suo collegamento con il mondo del lavoro.

Nella terza parte del documento offriremo alcuni spunti di riflessione conclusiva in cui cercheremo di evidenziare alcuni vantaggi ed alcune difficoltà presenti in questo progetto di riforma.

La riforma e le sue linee guida

La strategia generale della riforma possiamo definirla come una organica revisione di tutto l'impianto generale didattico e organizzativo dell'università italiana che si incentra su tre punti chiave: il credito formativo, la ridefinizione dei cicli di studio, la riformulazione dei gruppi disciplinari delle materie universitarie.

Il credito formativo

Rappresenta la base portante del sistema universitario. Ogni livello di studio si basa infatti sulla somma dei crediti che fissano i parametri di superamento del livello medesimo.

"Al credito formativo universitario (...) corrispondono 25 ore di lavoro per lo studente (...) la quantità media di lavoro di apprendimento svolto in un anno da uno studente impegnato a tempo pieno negli studi universitari è convenzionalmente fissata in 60 crediti"³.

Per conseguire la laurea lo studente deve aver acquisito 180 crediti, comprensivi di quelli relativi alla conoscenza di una lingua dell'Unione Europea oltre l'italiano, "(...) per conseguire la laurea specialistica lo studente deve aver acquisito 300 crediti, ivi compresi quelli già acquisiti dallo studente e riconosciuti validi (...). I decreti ministeriali determinano il numero di crediti che lo studente deve aver acquisito per conseguire il diploma di specializzazione. Tale numero deve essere compreso tra 300 e 360 crediti"⁴.

Il credito formativo non è quindi definito dal raggiungimento di alcun obiettivo specifico o alla elaborazione ed esposizione di alcune conoscenze che viene lasciato alla scelta e alla valutazione della singola università e dei singoli corsi ma viene definito in termini orari. Un credito formativo è composto da 25 ore di lavoro dello studente che corrispondono ad un lavoro annuale di 60 crediti e cioè di 1500 ore.

³ Regolamento citato art. 5.

⁴ Regolamento citato art. 7.

Un modulo didattico standard del valore di 4 crediti formativi costa allo studente circa 100 ore di lavoro che devono essere suddivise in lavoro didattico comune (lezioni, seminari etc.) e lavoro personale di studio e di approfondimento. Un esempio tipico per un modulo formativo è 25 ore di lezione frontale, 25 ore di seminario e 50 ore di studio personale.

Il credito però non è ottenibile solo attraverso la classica lezione frontale ma può essere acquisito anche con altre modalità formative: "tesi, progetti, tirocini, conoscenza della lingua straniera, avviamento all'uso degli strumenti informatici di produttività personale, addestramento alle abilità comunicative o relazionali e al lavoro di gruppo la misura dei crediti viene effettuata in modo simile, calcolando le ore di lavoro a carico dello studente"⁵.

Un credito formativo può quindi essere misurato in modo da ottenere lo stesso risultato in altri modi purché vi sia una base oraria di conteggio. Se io assistessi a 25 ore di film in un Festival del cinema otterrei la base per la costruzione di un credito formativo. Se passo 25 ore davanti ad un personal computer per elaborare dati o documenti ho ancora ottenuto un credito formativo.

Il livello di misurazione e la costruzione dell'intero impianto didattico della carriera universitaria di uno studente è quindi posta al livello più basso possibile che è la taylorizzazione del tempo, la misurazione dell'attività formativa in momenti definiti da un ipotetico ufficio "tempi e metodi" che la dottrina industriale classica ci ha abituato da anni a frequentare. È curioso che una delle attività più alte della costruzione della personalità di un essere umano come l'apprendimento critico di conoscenze e la formazione della capacità di rielaborazione delle informazioni ad un più alto livello come la ricerca sia definita dallo stesso criterio con cui veniva definito il tempo-lavoro delle officine tessili o metalmeccaniche di qualche decennio fa.

Mentre poi quella realtà economica e industriale sta ormai evolvendo verso una liberalizzazione dei tempi di lavoro concentrando il proprio obiettivo ai risultati raggiunti o ai prodotti, il mondo che ha perennemente coltivato questi valori viene ricostruito con una disciplina così rigida.

Se ci fermassimo a questo paradosso però non comprenderemmo la realtà dei fatti concreti che si svolgono e si svolgeranno in tempi futuri. Così come nella vecchia catena di montaggio di chapliniana memoria non esisteva l'uomo-macchina ipotizzato dai teorici di quel metodo di lavoro, non possiamo certo aspettarci che il luogo dove dovrebbe regnare l'assoluta libertà di pensiero e di discussione sia concegnato come una fabbrica di cervelli.

Possiamo quindi formulare un'altra ipotesi di lavoro. Questa suddivisione è semplicemente un espeditivo nominale per avere una perequazione altrettanto nominale dei titoli di studio e la loro intercambiabilità basata su elementi "minimi" che però produce due effetti: lascia ai singoli corsi di laurea, rispettando questa

⁵ Miur, *La riforma dell'Università*, cit. pag. XXXIV.

debole cornice, di gestire in assoluta libertà il proprio lavoro e produce un dialogo minimo tra università diverse per permettere uno scambio continuo di conoscenze e di persone all'interno di un territorio vasto e complesso come l'Europa.

Lo scenario è quindi ottimistico. Data l'autonomia completa dell'organizzazione dei corsi e la fine di una centralizzazione organizzativa per paese o per comunità culturale si liberano le energie per costruire un nuovo modo di pensare l'università e di impostare su nuove basi il lavoro di crescita formativa e della ricerca. A conferma di questa ipotesi vi è l'autorevole dichiarazione di un membro del gruppo di lavoro ministeriale che ha elaborato i contenuti della riforma:

"Essi [crediti ndr] devono riflettere la quantità di lavoro totale che ciascuna unità di corso richiede in relazione alla quantità totale di lavoro necessaria nell'istituzione per completare un anno accademico di studio (...). I crediti in altre parole si basano sul lavoro totale dello studente e non si limitano a valutare unicamente le ore di didattica impartita. Affinché i crediti abbiano circolazione e spendibilità generale, sarebbe necessario che alle singole discipline siano — sul piano nazionale — attribuiti "pesi" equivalenti all'interno degli stessi corsi si laurea (o di diploma). Discorso diverso riguarda l'utilizzazione dei crediti passando da un corso di laurea (o di diploma) all'altro, da un ateneo all'altro. *Uno stesso insegnamento può avere una certa misurazione in termini di crediti se è utilizzato all'interno di un curriculum e un'altra se utilizzato in curricoli diversi.* Come principio generale, la determinazione del singolo credito dovrebbe spettare alla struttura didattica cui appartiene lo studente, mentre compito della struttura che accoglie temporaneamente lo studente dovrebbe essere quello di definire i prerequisiti per l'ammissione."⁶

Il credito formativo assolve pienamente alla funzione di "misurabilità" del lavoro totale dello studente per un interscambio di informazioni. E' sufficiente stabilizzare i gradini di soglia e si assolve pienamente alla funzione di linguaggio comune tra amministrazioni universitarie diverse ma, ci chiediamo, assolve alla stessa funzione didattica? Il passo sottolineato è un inciso di grande interesse. Il gruppo di lavoro ministeriale è infatti cosciente che questa suddivisione non riguarda la qualità del singolo insegnamento. Nella vecchia università di matrice humboldtiana un laureato in scienze naturali aveva, più o meno, chiaramente definito in sé stesso la materia di cui si stava occupando e i rispettivi pari della sua comunità scientifica di riferimento avevano più o meno aspettative chiare sulle sue conoscenze. Qui appare invece molto semplice passare da un ateneo all'altro dell'Europa oppure passare da un corso all'altro nella stessa università, quello che non appare chiaro è che cosa questi crediti significhino dal punto di vista scientifico. Se un corso di laurea stabilisce che per "lavoro totale" dello studente nell'insegnamento di archivistica è stabilito un monte ore per la classificazione di schedari, il medesimo studente ha per questo motivo acquisito competenze nella definizione e revisione dei documenti se utilizza questi crediti in un corso di paleografia diplomatica?

⁶ Matilde Callari Galli, *I crediti didattici nel sistema universitario* in Università e Ricerca, numero 6, anno VIII 1997. Il coesivo è naturalmente nostro.

Una classificazione molto generale certo evita discussioni minute sulla qualità della disciplina e sui suoi contenuti e facilità così un dialogo tra strutture molto diverse ma stabilisce, nello stesso tempo, anche la formazione delle specifiche competenze?

La riforma non dice di più. Non assume questo come un problema ma lascia ai singoli atenei la capacità di stabilizzare e di costruire dal basso i loro percorsi formativi. Il principio positivo è, lo ripetiamo, l'assoluta e totale libertà delle Università di ridefinire i contenuti della formazione, il suo lato negativo è che vi è altrettanta libertà nel definire qualunque cosa. Non a caso in Italia abbiamo assistito alla proliferazione di corsi di laurea i più vari e i più paradossali. Poiché la base è il credito formativo, che io acquisisca un credito in letteratura italiana in un corso di laurea di lettere strutturato in modo classico o in un corso di moda e design del made in Italy non fa alcuna differenza. Il problema sarà portare la valutazione qualitativa di quei crediti all'interno di altri corsi di laurea. Problema che se affrontato burocraticamente come semplice trasposizione numerica produce senz'altro notevoli problemi alla formazione dello studente che crede di avere competenze che oggi invece non possiede.

Abituati ad una visione "forte" e "unitaria" dell'insegnamento universitario la classe docente italiana si è trovata completamente libera di poter gestire non i contenuti dei singoli corsi ma la struttura stessa del corso di laurea senza alcuna garanzia che quella organizzazione possa avere un qualche senso o indirizzo se non alla fine del periodo in cui gli studenti cercheranno conferma delle loro competenze nel mondo del lavoro e delle professioni. Che è come dire un salto logico preciso: il "dopo" definirà e confermerà il "prima" non sulla base della razionale espressione di una ipotesi ma dagli effetti dell'esperienza.

Il sistema dei crediti quindi deve divenire un utile tavolo di lavoro, una moneta di scambio, tra individui ma il valore della moneta non dipende da sé stessa ma dal saper riflettere il valore generale dell'economia che la esprime e come tutte le monete essa non produce valore di per sé anche se può essere sopravvalutata o sottovalutata in determinati momenti dal mercato. Ma un ciclo di studi non è un ciclo economico, non conosce aggiustamenti progressivi per dinamiche interne, quando si elaborano dei percorsi formativi essi non devono arrivare alla fine del processo per poter essere validati e, una volta compiuto il processo, nulla può tornare indietro come prima.

Che questo dubbio metodologico sia stato forte nella commissione che ha elaborato il sistema dei crediti formativi appare del tutto evidente poiché nello interscambio dei crediti tra atenei si richiede di nuovo una ratifica di tipo ufficiale:

"La validità del sistema dei crediti all'interno dello stesso ateneo va evidentemente garantita da riferimenti allo Statuto e ai Regolamenti didattici; i rapporti con l'esterno - tra ateneo ed ateneo, tra ateneo ed enti non appartenenti al sistema universitario - andrebbero garantiti e ratificati dagli organi accademici coinvolti. È comunque evidente che il sistema dei crediti ha un significato solo all'interno del più generale schema proposto dal Documento, che prevede un ordinamento didattico più articolato di quello attuale, con titoli di diverso livello, diversi percorsi

non mutualmente esclusivi in modo rigido, maggiori scambi tra mondo universitario e altri tipi di formazione e maggiori possibilità di innovazione didattica”⁷.

La base del sistema dei crediti quindi si appoggia, secondo questa interpretazione, alle altre parti della riforma che riguardano la struttura e le forme organizzate dei titoli di studio, di per sé non è sufficiente quindi a stabilire una precisa adozione di corsi e contenuti che siano interscambiabili come affermava la dichiarazione di Bologna. Il credito ha quindi bisogno di una articolazione nuova dei percorsi didattici e formativi per potersi dispiegare completamente.

Vediamo allora quale è la nuova articolazione dei percorsi formativi definiti dalla riforma.

I titoli di studio

Il regolamento citato definisce la creazione di due titoli di studio assolutamente indipendenti ed autonomi che rispondono pienamente alla dichiarazione di principio enunciata: il primo è la laurea di base (o Laurea) in cui per un'articolazione di moduli e di insegnamenti per una somma definita di crediti, ha durata triennale e rilascia un titolo di studio: “[che] ha l’obiettivo di assicurare allo studente un’adeguata padronanza di metodi e contenuti scientifici generali, nonché l’acquisizione di specifiche conoscenze professionali”⁸.

Il secondo gradino, indipendente dal primo, è la Laurea Specialistica di durata biennale anch’esso titolo autonomo e indipendente dal primo: “[che] ha l’obiettivo di fornire allo studente una formazione di livello avanzato per l’esercizio di attività di elevata qualificazione in ambiti specifici”⁹.

Tale percorso si presenta quindi come una suddivisione con le seguenti caratteristiche:

1. ogni titolo ha una sua autonomia didattica e di lavoro per la formazione dello studente
2. non esiste nessuna consequenzialità temporale o di argomento tra il primo e il secondo livello.

Infatti accanto a questi due gradini composti dai titoli di studio sono previsti corsi di istruzione superiore chiamati in modo simile ma che si attestano a latere di ogni singolo grado formativo. Si sono infatti creati Master di primo livello che sono la naturale continuazione della laurea triennale e Master di secondo livello che sono la naturale continuazione della laurea specialistica. Non vi sono tra questi collegamenti di nessuna natura.

Possiamo così ipotizzare un percorso perfettamente lecito per uno studente di questo tipo:

1. conseguimento di una laurea triennale

⁷ Guido Martinotti, *Le prospettive dell'autonomia didattica*, in “Università e Ricerca”, Cit. pag. 11.

⁸ Art. 3 comma quarto del Regolamento ministeriale 3 novembre 1999 numero 509, in MIUR, *La riforma dell'Università*, cit.

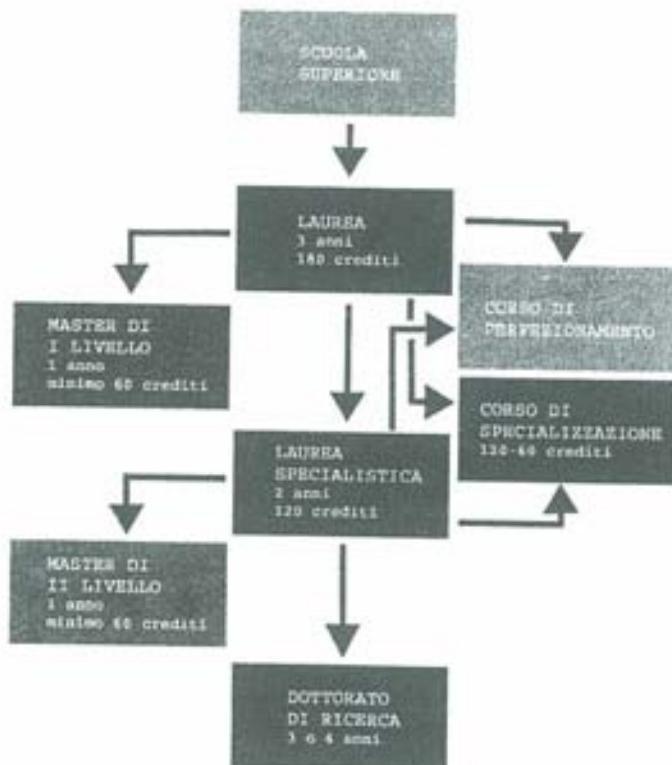
⁹ Comma quinto del Regolamento citato.

2. frequentazione di un master di primo livello
3. conseguimento di una Laurea specialistica (con l'integrazione dei crediti della laurea triennale e del Master)
4. conseguimento di un Master di Secondo livello.

Se invece parliamo di alta formazione come i diplomi di specializzazione o i dottorati di ricerca essi seguono il loro iter normale (di solito triennale per i dottorati di ricerca) che si innestano alla fine di un percorso formativo che può essere il più diverso e vario e che può durare 6 anni (laurea triennale, specialistica e Master di secondo livello) oppure molto di più (fino a 8 anni di studio se inseriamo un Master di primo livello e una ragionevole attesa dello studente di spendere l'investimento del corso di studio già effettuato).

Ma il percorso formativo può essere ancora modificato e variato facilmente seguendo la consequenzialità e il monte crediti che stabilizza i percorsi. Così io posso, ottenuta la laurea di base, frequentare un corso di specializzazione, oppure farlo con la laurea specialistica senza alcuna limitazione; oppure posso, una volta conseguito il Master di Primo livello, rientrare all'università con un diverso corso di specializzazione in altra materia e poi proseguire verso il dottorato di ricerca.

La situazione generale può essere facilmente compresa osservando questo schema:



Mentre infatti un percorso di studio tradizionale prevedeva il naturale svolgimento di una laurea e di una successiva specializzazione col dottorato di ricerca, ora assistiamo ad uno spezzettamento dei percorsi e ad una loro assoluta indipendenza qualitativa e temporale che può creare qualche problema a chi vuole linearmente costruire un percorso formativo.

Uno studente infatti che investe una quantità di tempo dato per poi rivendere sul piano professionale e lavorativo il proprio titolo acquisito (ad esempio la laurea triennale con un master di primo livello) ha la possibilità di rientrare in qualunque momento della sua carriera lavorativa all'università per accrescere il peso del proprio titolo di studio, magari adattandolo ai nuovi contenuti della sua attività. Uno studente di filosofia può frequentare un Master in ingegneria gestionale ad esempio. Uno studente che segue linearmente il corso di studio nel suo svolgimento dalla triennale alla specialistica alla successiva specializzazione gli viene assegnato un tempo dato superiore all'ordinamento tradizionale (il percorso più breve, in verticale nello schema è di 8 anni invece dei 7 tradizionali per le materie umanistiche). Diciamo che il percorso lineare è disincentivante rispetto all'acquisizione di diversi gradini e quindi di diversi titoli aventi tutti lo stesso valore legale. Vi è anzi un incentivo a spezzettare la propria carriera universitaria avendo la possibilità in una incerta scelta della futura professione di capitalizzare i propri crediti investendo sul titolo appena raggiunto. Solo alcuni motivati pienamente sentiranno la necessità di percorrere l'intero iter fino al raggiungimento del titolo più alto in termini di anni di lavoro e non, ripetiamo, in termini di peso qualitativo diverso.

Questo problema, rilevato ad esempio nelle polemiche di un eccessivo allungamento dei tempi delle lauree umanistiche o di abbreviazione di altre lauree come quelle ingegneristiche italiane, ha destato qualche perplessità di non poco conto. Oggi chi dedica all'università il suo tempo di studio immergeandosi integralmente in esso ha sicuramente alcuni svantaggi rispetto a chi utilizza il tempo universitario come momento di modifica della sua carriera professionale o di accrescimento delle sue conoscenze.

L'università che emerge da questo quadro è quindi sicuramente uno strumento flessibile che privilegia lo studio come "strumento per qualcosa" avendo chiaramente inserito la finalità professionale nel suo percorso generale. Questo presupposto logico emerge infatti dalla possibile variabilità dei percorsi formativi del tutto flessibili e distribuiti, paradossalmente, lungo tutto l'arco della vita di un individuo che può rientrare all'università in qualunque momento per riprendere e rinegoziare un nuovo titolo di studio sulla base di crediti già acquisiti. La costruzione organizzativa di questa variabilità in cui una parcellizzazione degli insegnamenti e dei percorsi si affianca però alla formazione di singoli titoli indipendenti e isolati che possono addirittura creare maggiore confusione rispetto alla dose di chiarezza che era necessaria per elaborare il peso qualitativo dei crediti. Se quel sistema di conteggio del lavoro totale doveva essere accompagnato da una precisa definizione dei percorsi formativi e dei risultati raggiunti all'interno del quadro dei titoli

ottenuti, questa enorme variabilità dei percorsi non fa che aumentare quella prima confusione. Se uno studente acquisisce un certo numero di crediti nelle discipline umanistiche è perfettamente in grado di porli come base di partenza per un master di tipo ingegneristico non si vede come sia possibile costruire un percorso formativo che preveda l'acquisizione di conoscenze per un percorso di studio coerente. Si dirà che questo percorso di studio è del tutto aleatorio. Che Keynes prima di occuparsi di economia e di moneta si era occupato di logica formale e di teatro. Certo è che un percorso culturale del genere non è possibile prevederlo per una università di massa. Come nel gioco del meccano, lo studente può comporre o scomporre a piacimento il proprio percorso formativo che al suo interno può contenere o meno alcuni contenuti culturali. Quando una mappa di classificazione non ha un punto di riferimento e di misurabilità ovviamente la mappa medesima non ha senso se non in scala uno a uno. Il paradosso è che un sistema universitario così formulato dovrebbe erogare formazione a studenti che, presi uno per uno, potrebbero non avere lo stesso percorso formativo pur provenendo da studi di una medesima disciplina; anzi potrebbero aver raggiunto un titolo finale o intermedio (poniamo una laurea specialistica nella stessa materia) avendo elaborato strade e sentieri diversi e variabili. Questo, crediamo, non semplifica il problema dell'interscambio culturale semmai lo complica. In ogni corso si dovrà tenere conto dei risultati raggiunti e di conseguenza fare opera di unificazione dei saperi degli studenti iscritti con notevoli perdite di tempo e di denaro anche nei corsi superiori che illusoriamente si prevedono destinati a studenti esperti. Aggiungiamo inoltre che un percorso che prevede numerose tappe intermedie o varie possibilità di uscita può indurre lo studente ad utilizzare il percorso formativo come strumento e non come fine vanificando qualunque possibilità di una ricerca di una metodologia di studio che di per sé non può raggiungere se non dopo anni di lavoro su di una materia.

Una proposta possibile rispetto a questo enorme cubo di Rubik è allora quello di rendere molto rigida, quasi tradizionale la laurea triennale in cui esistono percorsi chiari e definiti per tutti con costi di entrata molto alti per poi intervenire nella variabilità solo ad un livello successivo. Questo comporta naturalmente un numero di laureati inferiore alle aspettative del sistema paese ma di questo parleremo nell'esposizione dei dati nella seconda parte rispondendo alla domanda se un paese ha bisogno o meno del un numero maggiore dei laureati che produce.

L'articolazione delle discipline

Sembra allora che né la natura del credito né la articolazione dei percorsi formativi diano la possibilità di comprendere come e dove avvenga una lettura dei contenuti delle competenze acquisite e dei livelli di formazione acquisiti. Ci potrebbe a questo punto venire in aiuto la nuova articolazione delle discipline dove all'interno dei gruppi troveremo sicuramente la descrizione del "peso" che ogni materia ha nel ridefinire i crediti e quindi concorrere alla formazione dei percorsi.

Nei documenti della riforma viene infatti elaborata anche una riforma delle materie con la loro collocazione in una griglia concettuale per gruppi che sostanzialmente rielaborano l'insieme delle discipline delle cattedre e le inquadrono in una serie di elementi chiave. Vengono individuati alcuni gruppi tematici o aree e, all'interno di essi, vengono raccolte le discipline con un commento puntuale.

Le aree individuate sono quattordici che vale la pena citare:

1. Scienze matematiche e informatiche
2. Scienze fisiche
3. Scienze chimiche
4. Scienze della Terra
5. Scienze biologiche
6. Scienze mediche
7. Scienze agrarie e veterinarie
8. Ingegneria civile e Architettura
9. Ingegneria industriale e dell'informazione
10. Scienze dell'antichità, filologico letterarie e storico artistiche
11. Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche
12. Scienze giuridiche
13. Scienze economiche e statistiche
14. Scienze politiche e sociali.

All'interno di queste quattordici aree vi è stata la riduzione a 370 del numero dei settori scientifici di riferimento e quindi una sostanziale semplificazione dell'insieme di materie che si erano create nel corso degli anni passati.¹⁰

Tale classificazione determina però alcuni svantaggi. Il primo è che l'articolazione delle materie viene diciamo così redistribuita secondo un criterio dall'alto in cui le discipline e la loro articolazione elaborata storicamente e nel corso del tempo viene rivista nell'ottica di una semplificazione ma anche di una omologazione.

Semplificazione ed omologazione hanno naturalmente immediate ripercussioni sul reclutamento dei docenti e sulla composizione del gruppo di esperti che devono giudicare ed accogliere i singoli candidati alle cattedre universitarie.

Ci troviamo di fronte al problema che un insegnante di informatica nei settori umanistici con un codice disciplinare stabilito nella griglia semplificata non trova riscontro in alcuna delle aree indicate dal Decreto. Infatti si considerano afferenti all'informatica tutte le discipline di chiara matrice ingegneristica e non è dato pensare che l'informatica sia ormai disseminata in tutte le facoltà e che il reclutamento dei docenti debba prevedere oltre che alla conoscenza degli strumenti e delle logiche tecniche anche le sensibilità necessarie per esporre questi argomenti a studenti con diversa preparazione e formazione da quella ingegneristica.

¹⁰ Per un dettaglio completo delle discipline universitarie riformate si veda il Decreto Ministeriale 4 ottobre 2000 in Miur, *La Riforma dell'Università*, cit., pagg. 261 e seguenti.

Cito il caso dell'informatica poiché appare stridente il conflitto tra una classificazione molto rigida e una realtà che invece subisce, per effetto della stessa riforma, le variabilità e le mutevolezze organizzative che la riforma stessa intende valorizzare. Se si dovesse un giorno bandire un concorso per informatici nei settori umanistici da quale comunità scientifica si dovrà essere giudicati? Da quella degli ingegneri o da quella degli umanisti stessi? Chi è in grado tra le due di poter elaborare un giudizio su un prodotto scientifico che nasce dalla frequentazione di questi due ambienti così diversi? Quale è la comunità di pari a cui fare riferimento? Naturalmente su questo il decreto tace.¹¹

Assistiamo quindi ad un curioso meccanismo in cui se per un verso esiste una semplice e comoda elaborazione di discipline con una piana e completa classificazione per altro verso si permette una flessibilità nelle definizioni dei corsi che con quella classificazione sostanzialmente non hanno nulla a che fare.

La riforma infatti non presenta una definizione o una strutturazione dei corsi ma prevede una cornice aritmetica entro cui articolare le offerte formative. Il sistema del credito che doveva essere illuminato dalla strutturazione dei percorsi e dall'articolazione dei corsi rientra invece in modo puntuale a spiegare ed illustrare l'oggetto da cui doveva trarre spiegazione.¹²

Gli atenei oggi sono completamente liberi di ridefinire infatti le offerte formative e di creare nuovi corsi di laurea sfuggendo ad una classificazione istituzionale che caratterizzava l'università precedente. Per fare questo però devono comunque attenersi ad una griglia minima e massima di discipline che lo Stato assegna ad ogni settore.

In sostanza non vi è una definizione minuta ma una griglia d'insieme che potremo chiamare di macroclassificazione entro cui le singole università possono più o meno elaborare i nuovi contenuti.

Ad esempio un corso di laurea in discipline sociali per la cooperazione e lo sviluppo non prevede la formazione di un curriculum di insegnamenti definito anche nella vecchia forma di obbligatorio e facoltativo ma lascia ad ogni corso di laurea il modo di articolare i corsi mantenendo criteri di raggiungimento dei crediti in un minimo ed un massimo di alcuni settori disciplinari.

Appare chiaro che una classificazione così generica ha nel substrato sottostante la fioritura delle tematiche più varie e, a volte, curiose, dei corsi di studio. Se in una classificazione infatti si rende generico il primo livello per ricoprendere

¹¹ O, per meglio dire, afferma anche troppo. Citando il caso dell'elettronica si legge tra l'altro questa definizione del settore: "Esso è fortemente interessato alle applicazioni dei sistemi elettronici, che dettano anche le specifiche per il progetto, la realizzazione e la qualità (nella moderna accezione del termine) [ve ne è di antica che non la ricomprende? ndr] come, in particolare l'elaborazione e la trasmissione delle informazioni; l'elettronica industriale e di potenza; l'elettronica per la salute, l'ambiente, il turismo, i beni culturali, la casa, lo spazio". Allegato B del Decreto in Miur, cit. pag. 328. Evidentemente l'elettronica come area ha ancora problemi per assorbire discipline quali l'uso dei telefoni cellulari, la programmazione delle linee produttive dei fabbricanti di uova, la gestione dei sistemi degli orari dei treni ma con uno sforzo ulteriore anche queste potranno essere ricomprese in questa area disciplinare.

¹² In un "tradizionale" linguaggio umanistico ciò viene definita tautologia.

l'insieme più largo delle discipline e si lascia comunque vuoto il secondo livello o termine medio di definizione del particolare essa tenderà a ricomprendere l'intera realtà in questo secondo livello restituendo l'insieme delle discipline nel loro esatto numero. Non esiste più un corso di laurea ma la dizione "Classe delle lauree" che ridefinisce la cornice entro cui opera la scelta di ogni singolo corso di laurea.

Per ogni classe di lauree avremo quindi esposti in modo puntuale:

1. gli obiettivi formativi qualificanti
2. le attività formative indispensabili.

Suddivise a loro volta in

1. di base (necessari alla formazione delle conoscenze di fondo della classe di laurea)
2. caratterizzanti (le discipline che espongono i tratti distintivi della laurea)
3. affini o integrative (che sono a discrezione del corso di laurea).

Viene quindi elaborata una griglia generale con parametri aritmetici e da questa base il singolo corso di laurea sceglierà il titolo del corso e i contenuti di esso, l'argomento dei corsi, la modalità di fruizione dei medesimi.

Le Classi così definite sono 42 per le Lauree triennali (o Lauree) e ben 104 per le Lauree specialistiche. Nel dettaglio potremo esporre, per semplicità, la classe del nostro corso di laurea che appartiene a quelle definite come Scienze sociali per la cooperazione, lo sviluppo e la pace.

All'interno di questa classe troviamo tra gli insegnamenti di base discipline come l'economia, la storia, l'antropologia e il diritto; tra le caratterizzanti la geografia, la sociologia e la statistica; tra le affini o integrative l'informatica, la psicologia sociale o il diritto amministrativo.

Appare chiaro che l'insieme dei due elementi: nuova tassonomia delle discipline e costruzioni delle classi delle lauree hanno soprattutto la necessità di soddisfare due esigenze:

- la prima, che potrebbe apparire l'argomento a favore dell'autonomia universitaria, lascia i singoli atenei liberi di riempire queste griglie con grande libertà. Fatta salva la disciplina generale dell'insegnamento che appare quanto mai larga e generalista con una titolazione dei corsi completamente libera e svincolata da qualunque obbligatorietà regolamentare.

- la seconda, che è l'argomento invece che risolve il problema dell'integrazione tra diversi corsi di studio di diversi paesi, di costruire un insieme "debole" di classificazioni. Una sorta di larga cornice accolta da tutti nel suo impianto di fondo che rispetta i criteri che accomunano tutti gli istituti di istruzione superiore dell'Unione Europea.

Notiamo però che permane un'assoluta circolarità di definizioni su dove sia il punto in cui si stabilisce un qualche riferimento alla natura dei contenuti dei corsi, alla loro strutturazione e al percorso che devono possedere per fornire una preparazione adeguata in una disciplina scientifica di qualunque settore. Il sistema

dei crediti rimanda questa definizione alla strutturazione dei corsi che la rimanda alla ridefinizione delle materie che però vengono riorganizzate sulla base di semplici parametri numerici.

Possiamo quindi affermare che questo riferimento semplicemente non esiste. Il contenuto, il metodo, l'oggetto del sapere scientifico non sono oggetto di questa riforma, sono altro. In nome di una autonomia sbandierata ad ogni riga si nasconde il problema della assoluta mancanza di ogni contenuto. Certo questo modo di articolare il problema risolve assolutamente ogni contrasto o problema di perequazione di titoli di diversi paesi o di percorsi formativi tra un ateneo e l'altro. La dichiarazione dei principi ricordata all'inizio viene senz'altro rispettata ma solo nella lettera. Di fatto questo approccio produce una variabilità così complessa e multiforme che sarà un vero e proprio letto di Procuste cercare di riportare studenti e corsi dentro uno spazio comune del sapere europeo a meno che non si definisca tale spazio come l'intera somma dei singoli studenti, professori e atenei del continente. Il che può essere considerato comune solo da un mero artificio contabile.

Come dobbiamo allora leggere la riforma universitaria italiana? Possiamo considerarla come l'attuazione concreta di quei principi sanciti a Bologna?

Per poter rispondere crediamo sia utile ora gettare uno sguardo sul concreto insieme della realtà universitaria italiana per capire se questa riforma articolata sui principi visti abbia una qualche incidenza di cambiamento di questa realtà. Questa operazione andrebbe ripetuta per ogni singolo sistema universitario nazionale in modo da dare finalmente un contenuto concreto a quell'insieme di cornici disegnate dalla riforma. Tale lavoro sommario ci servirà a trarre alcune indicazioni per rispondere alla domanda appena formulata.

L'Italia come caso concreto: le peculiarità nazionali

Evidentemente questo sforzo di unificazione agli standard europei posto ad un livello, per così dire, quantitativo e sorretto da una minima cornice organizzativa vede nella realtà concreta dei singoli paesi europei notevoli differenze e punti di partenza molto diversi tra loro. Su questo problema illustrare i dati delle singole nazioni significherà osservare come il processo di riforma costruito in una cosiddetta cornice comune europea presenti notevoli differenze e qualche ambiguità di fondo.

Il punto di partenza per illustrare il caso italiano sarà diviso in due parti. La prima riguarderà le motivazioni diciamo diffuse con cui si è introdotta la riforma universitaria nel corso di questi ultimi anni. Il secondo i dati che a conforto di queste motivazioni sono stati prodotti recentemente da una ricerca condotta dall'Associazione Treelle e pubblicati in un testo che è stato presentato alla stampa nazionale a metà del mese di ottobre di quest'anno.

Questa associazione, composta da un comitato scientifico di buon livello e appoggiata da settori importanti della Confindustria è anche considerata da molti la stanza di pensiero dell'attuale ministro dell'università. La importanza delle personalità scientifiche e le posizioni espresse in questo documento fanno quindi da punto di riferimento per analizzare nello specifico il caso nazionale italiano.

Le motivazioni per l'introduzione della riforma, fatto salvo un problema di unificazione con i sistemi europei, argomento che ha pochissima presa sull'opinione pubblica nazionale, sono state dal 1999 al 2003 sostanzialmente le stesse. L'allora ministro dell'università Ortensio Zecchino faceva precedere la sua riforma da queste analisi dell'università italiana:

"L'antico sistema [sistema universitario pre-riforma] presentava difetti assai gravi da tempo sotto gli occhi di tutti: basso numero di laureati, alto numero di abbandoni, altissimo numero di studenti che non riuscivano a concludere il percorso nei tempi previsti dai piani di studio delle Facoltà che avevano scelto, ed entravano perciò in ritardo sul mercato del lavoro, con insopportabili costi aggiuntivi individuali e collettivi."¹³

Tale diagnosi è stata via via conservata e rafforzata da molti giudizi di oggi sulla necessità di questo cambiamento:

"Il rinnovamento è imposto dalle gravi disfunzioni che affliggono l'attuale sistema di istruzione universitaria: bassissimo numero di laureati, età media di questi ultimi che sfiora ormai i 28 anni, tempi lunghissimi (mediamente superiori a sette anni e mezzo) per conseguire la laurea, numero impressionante (circa il 38%) di studenti fuori corso, abbandono degli studi senza il conseguimento di alcun titolo da parte di oltre il 66% degli immatricolati. Per altro, la riforma colloca l'Italia all'avanguardia nel processo per la costruzione, entro il primo decennio del 2000, di uno spazio comune europeo dell'istruzione superiore, in conformità agli indirizzi e agli impegni sottoscritti, nel giugno del 1999, da 29 governi europei con la nota Dichiarazione di Bologna."¹⁴

E ancora:

"È opinione corrente che l'università italiana produca, in un confronto internazionale, pochi laureati anche se di buona qualità. Scarsa efficacia ed efficienza sono gli elementi negativi: oltre la metà di coloro che si immatricolano all'università non consegna alcun titolo di studio; inoltre, la durata reale dei corsi di studio è notevolmente maggiore di quella prevista sulla carta.

Di conseguenza, in Italia si immettono nel mondo del lavoro, con un titolo universitario, poche persone e in età matura. Uno dei motivi di questa inefficienza è certamente legato all'essere, l'architettura del sistema universitario, ancora impernata su un ciclo di studi unico e lungo."¹⁵

Da ultimo l'analisi del Quaderno della Associazione Treelle è anch'esso in linea con la analisi già vista:

"Il livello particolarmente basso di diffusione dell'istruzione superiore: anche guardando solo alle generazioni più recenti, la percentuale di laureati del 12% sulla popolazione in età 25-34 anni risulta pari a poco più di un terzo di coloro che hanno un titolo terziario nei paesi UE, cioè il 29%, di cui 17% di tipo A; la percentuale dei dottori di ricerca è inferiore a un terzo.

- L'inadeguatezza strutturale del sistema: la densità delle istituzioni universitarie rispetto alla popolazione è di gran lunga la più bassa della UE, con l'aggravante di forti squilibri territoriali (tra Centro-Nord e Sud), nonché del sovrappopolamento di alcuni atenei storici.

¹³ Dalla Prefazione di Ortensio Zecchino al volume a cura del MIUR, *La Riforma dell'Università*, cit. pagina X.

¹⁴ Luciano Guerzoni, *L'attuazione in autonomia mette i rettori al volante. Negli atenei l'attuazione scommette su innovazione e flessibilità*, Il Sole 24ore, Venerdì 10 novembre 2000.

¹⁵ Vito Svelto, *La nuova formazione punta sulla laurea di primo livello*, Il Sole 24ore, Venerdì 10 novembre 2000.

- La spesa complessiva per l'istruzione terziaria (inclusa la ricerca universitaria) rappresenta lo 0,8% del PIL, contro l'1,2% dell'UE e l'1,3% dei paesi OCSE: è la più bassa d'Europa salvo la Grecia.¹⁶

Giudizio unanime quindi sui mali dell'università italiana tanto che ad ogni incontro sull'argomento questa serie di argomentazioni viene recitata in ogni luogo e con dovizia di dati che infatti qui analizzeremo prendendoli a prestito proprio dalla pubblicazione dell'associazione citata.

La ricerca presenta in effetti un quadro molto negativo della realtà italiana rispetto alla media europea e alla media OCSE che rappresenta comunque la fonte principale dei dati raccolti. Vorremmo invece qui richiamare l'attenzione in questa lettura non tanto sul caso italiano che comunque rappresenta l'elemento centrale di questa discussione quanto l'estrema variabilità del quadro che emerge della realtà europea come tale.

I dati di insieme presentano una serie di difficoltà e di elementi disarmonici che difficilmente la logica dell'autonomia totale assegnata alle singole università o della semplice e generica elaborazione di parametri generali di tipo aritmetico può aiutare ad uniformare.

Teoricamente l'università è libera e autonoma dentro larghe cornici di riorganizzazione così come recitano tutti i dettati della riforma, in realtà essa è legata ai sistemi nazionali di educazione e all'ambito economico e sociale che fa da cornice e che la condizionano pesantemente e non le permettono di elaborare strategie comuni o transnazionali. Le stesse istituzioni europee deputate, ad esempio, alla organizzazione del VI programma quadro per la ricerca si trovano costrette ad elaborare grandi progetti lasciando poi le singole università da sole (una volta erano le singole nazioni) nell'operare concretamente sul terreno del finanziamento alla ricerca.

Vediamo allora in dettaglio i dati del sistema italiano.

Il primo elemento da considerare è il numero della popolazione attiva che ha frequentato e frequenta l'università. Nella tabella I si mostra infatti come in tutti i paesi europei l'istruzione universitaria nel coro delle generazioni attive nel mondo del lavoro, la fascia dai 25 ai 64 anni, sia ancora centrale per la formazione culturale e l'apprendimento professionale. Parliamo qui di università tradizionale e non delle sperimentazioni di *learning on line* o di consorzi tra università ed imprese o di sperimentazioni in campo didattico e della ricerca. L'università ad oggi appare ancora il luogo centrale dove i saperi, la ricerca e la didattica costruiscono quell'autonomia critica dell'individuo che caratterizza la cultura superiore. Anzi

¹⁶ Associazione Treccile, *Università italiana, università europea? Dati, proposte e questioni aperte*, Quaderno numero 3 settembre 2003. L'associazione ha come presidente Umberto Agnelli e nel comitato scientifico leggiamo tra gli altri: Guido Alpa, Dario Antiseri, Federico Butera, Carlo Callieri, Aldo Casali, Lorenzo Caselli, Sabino Cassese, Elio Catania, Alessandro Cavalli, Innocenzo Cipolletta, Carlo dell'Arlinga, Adriano De Maio, Tullio De Mauro, Giuseppe De Rita, Umberto Eco, Mario Lodi, Roberto Maragliano, Angelo Panebianco, Clotilde Pontecorvo, Sergio Romano, Raffaele Simone, Domenico Siniscalco, Marco Tangheroni, Giuseppe Varchetta, Umberto Veronesi.

questa tendenza è assolutamente in crescita: sempre più si forma una domanda di conoscenze che ha come diretto interlocutore il mondo universitario.

Nella tabella possiamo osservare che una percentuale intorno al 25-30% della popolazione adulta è venuta a contatto con gli insegnamenti superiori e che di queste una buona percentuale ha frequentato corsi di lauree brevi o professionalizzanti dove essi sono già introdotti negli ordinamenti nazionali (la Francia ad esempio con il 20% oppure la Danimarca o la Spagna con il loro 18 e 12%).

Tabella 1¹⁷

	Percentuale di popolazione con titolo di istruzione terziaria, per fasce di età (2001)					
	Titolo di istruzione terziaria di tipo B (corsi più brevi e professionalizzanti)		Titolo di istruzione terziaria di tipo A (corsi più lunghi) e dottorati di ricerca		Totale titoli di tipo A e di tipo B	
	25-34	25-64	25-34	25-64	25-34	25-64
Danimarca	18	19	11	8	29	27
Finlandia	20	17	18	15	38	32
Francia	17	11	18	12	35	23
Germania	8	10	14	13	22	23
Olanda	2	3	24	21	26	24
Regno Unito	9	8	21	18	30	26
Spagna	12	7	24	17	36	24
Svezia	17	15	20	17	37	32
Italia	x	x	12	10	12	10
Media UE	12	10	17	13	29	23
Media OCSE	10	8	18	15	28	23

La laurea di base o triennale, elemento di novità della riforma italiana, è quindi uno strumento ormai acquisito nei sistemi educativi di molti paesi europei ma non di tutti e non tutti con la medesima intensità.

La Germania e il Regno Unito presentano infatti percentuali molto minori di laureati e per la prima il dato è addirittura in diminuzione tra le due generazioni dal 10 all'8%.

¹⁷ Dati OCSE 2002, in Quaderno Associazione Treccia, cit.

Il sistema del gradino intermedio tra la scuola superiore e la laurea vera e propria è quindi un dato che va letto soprattutto nell'ottica del problema della spendibilità professionale immediata di tale titolo come è nelle intenzioni della riforma italiana.

E' evidente però che solo una domanda di quadri tecnici o professionali intermedi da parte del mondo economico permette a questo tipo di opportunità di avere successo. In un paese in cui scarseggia la domanda di queste figure professionali il problema della laurea breve diventa solo un ulteriore passaggio verso forme di istruzione più lunghe.

Il dato di crescita di questo tipo di studi in Finlandia o in Francia dove le generazioni più giovani scelgono questo passaggio rispetto alla laurea di tipo lungo o tradizionale non dipende affatto dalla più o meno alta capacità didattica di rendere autonomo e forte questo tipo di corso di studi. Non è credibile che le università francesi siano migliori in questo settore di quelle tedesche.

Semplicemente il sistema sociale ed il mercato professionale richiede ad alcuni paesi un enorme numero di laureati di tipo breve se il suo ciclo economico di sviluppo si trova in espansione. Il caso della Spagna è emblematico. Dove un paese costituisce di per sé un sistema economico in crescita, il sistema delle lauree brevi conosce un immediato successo: il passaggio dal 7 al 12% delle persone con titolo di studio breve testimonia la necessità per molti giovani di frequentare l'università ma con la consapevolezza di avere concrete prospettive di collocazione professionale a breve.

Che il circolo della laurea breve sia virtuoso in quei paesi che conoscono fasi espansive della propria economia lo si osserva però anche nelle lauree lunghe. Infatti non vi è stata una diminuzione ma anzi una crescita di queste ultime come nel caso della Spagna dove passano addirittura dal 17 al 24%.

Quando un sistema paese conosce quindi periodi di grande espansione la domanda di istruzione non si cannibalizza al suo interno. Non avviene mai una diminuzione delle lauree lunghe a favore di quelle brevi. Il sistema delle lauree brevi cresce ma contemporaneamente cresce anche il dato relativo alla istruzione lunga che un più ampio percorso di studio e di preparazione.

In un sistema in cui la costruzione dello sviluppo ha una profonda staticità e immobilità (il caso italiano in questi ultimi anni) il sistema delle lauree nel suo complesso ha profondi problemi. Come si vede dalla tabella la percentuale di laureati al 2001 ha visto una crescita di due punti percentuali su una percentuale di laureati molto inferiore alla media europea.

Questa tabella smentisce allora chi crede ancora all'assioma che il sistema delle lauree lunghe o tradizionale sia quello che crea problemi alla formazione dei giovani e che lasci intere generazioni senza un titolo di studio spendibile immediatamente sul mercato del lavoro. E' vero anzi che se il mercato del lavoro richiede un'offerta qualificata esso immediatamente trasforma e fa crescere non solo il dato relativo alle offerte professionalizzanti e spendibili ma anche il resto del sistema universitario diciamo più orientato alla ricerca e all'approfondimento.

Pensare che il problema della costruzione di lauree brevi porti di per sé alla formazione di una percentuale di laureati maggiore rispetto a quella attuale sembra dunque una ipotesi problematica. Di fatto, e i dati sono lì a mostrarlo, il processo delle lauree che conosce un aumento di numerosità della popolazione dei laureati lo riconosce nel suo insieme (sistema breve e sistema lungo). Anzi, ad osservare meglio i dati, nei paesi ad economia forte si nota una leggera flessione del sistema delle lauree brevi rispetto a quelle lunghe come nel caso di Danimarca, Germania e Olanda.

Si può certo sostenere, in assoluta assenza di dati, per l'Italia che il sistema delle lauree brevi spingerà molte persone ad utilizzare questo titolo di studio e quindi a trasformare molti non laureati in laureati brevi ma questo non significa che il sistema universitario italiano abbia la possibilità di far innalzare la quota di lauree totali che comunque rimane molto al di sotto della media europea. Ciò significa che il sistema delle lauree brevi non rappresenta di per sé un modo per far emergere nuovi laureati potenziali abbassando semplicemente la soglia di entrata al conseguimento del titolo se prima non viene sollecitato un sistema economico che virtuosamente porti la maggior parte della popolazione iscritta all'Università alla laurea.

Chi spera nelle lauree brevi per elaborare questo fenomeno deve confrontarsi con il dato basso degli attuali titoli di studio e non con un potenziale di laureati anonimi che oggi non esistono. E' come se pensassimo che siccome esiste una bassa percentuale di cittadini che pagano le tasse, abbassando la quota delle aliquote una buona parte dei cittadini emergerà dall'evasione. E' vero statisticamente il contrario. Quando un gruppo sociale ha un comportamento diffuso di pagamento generalizzato delle tasse e vede crescere questa quota nel tempo; l'abbassamento delle aliquote porta un maggior numero di persone a sottostare al pagamento anche ai livelli più bassi. L'effetto che si produrrebbe sarebbe quello di avere invece una serie di laureati brevi che semplicemente continuano il percorso di studi perché non hanno altra possibilità di utilizzo del loro titolo di studio se non all'interno dell'università. Questo artificio contabile dicono aumenta il numero dei laureati ma certo non risolve il problema del rapporto tra università professionalizzante e titolo di studio adeguato.

Passiamo ora a confrontare i dati della tabella precedente con la percentuale di accesso degli studenti ai corsi universitari e confrontiamola con la Tabella 3 che indica la percentuale dei laureati. Vediamo subito che la percentuale di conseguimento di un titolo non è altissima in tutti i paesi. Sfiora il 24% di media. Nella struttura universitaria il rapporto tra iscritti e laureati è quindi anch'esso molto variabile. Il caso della Finlandia e della Francia dipendono certamente da un sistema che ha già convogliato a priori i propri studenti dentro un percorso professionale e lavorativo definito. Il Regno Unito invece con una selezione iniziale delle classi sociali che in entrata frequentano l'università dato il suo sistema misto pubblico/privato.

Tabella 2¹⁸

Percentuale di conseguimento di un titolo di istruzione terziaria sulla coorte di età (2000)			
	<i>Titolo di tipo B</i>	<i>Titolo di tipo A</i>	<i>Totale</i>
Finlandia	14	36	50
Francia	18	25	43
Regno Unito	=	38	38
Danimarca	25	9	34
Svezia	4	28	32
Germania	11	19	30
Italia	1	18	19
Media UE	12	24	36
Media OCSE	11	26	37

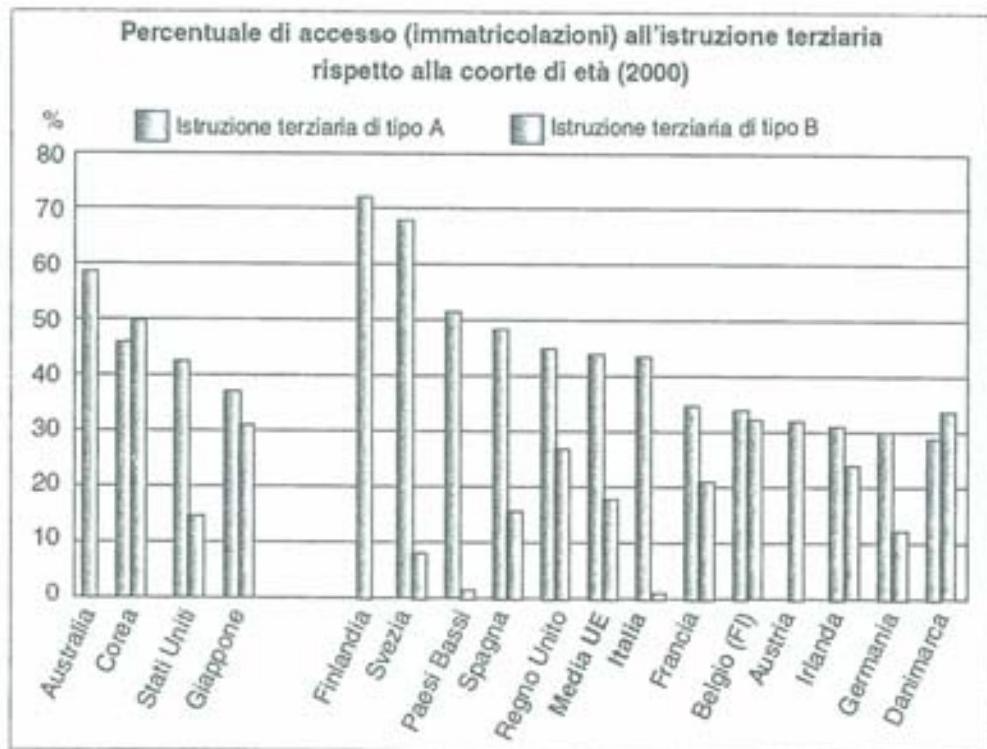
La situazione italiana non è rosea ma nemmeno drammatica. Il 18% rappresenta un dato minimo ma accettabile rispetto alla media europea che è del 24% per le lauree lunghe.

Se però mettiamo a confronto questo dato con gli iscritti della Tabella 3 osserviamo un interessante fenomeno. La percentuale di iscritti che produce il 50% dei laureati finlandesi è il 70% della popolazione che si immatricola. La Francia, la Germania e il Regno Unito continuano ad avere una ottima media tra gli iscritti e i laureati mentre osserviamo che l'Italia con il 40% di iscritti produce solo il 18% di laureati.

Ma anche la Svezia, la civile Svezia, di fronte ad una percentuale di iscritti che sfiora il 70% produce un insieme di laureati minore alla Francia e al Regno Unito.

Il dato è curioso solo se viene visto come indicatore di efficienza dell'università. Tutto funziona tranne nella civile Svezia e nella diciamo, meno civile, Italia? In realtà il problema è altrove. In Svezia così come in Italia il sistema universitario si proietta in un equilibrio sociale estremamente statico (verso l'alto per la Svezia; verso il basso per l'Italia ma questo è irrilevante); il comportamento degli studenti svedesi così come degli studenti italiani appare molto simile: mi iscrivo all'università come momento di interruzione di un percorso verso il lavoro e poi cerco di risolvere il problema occupazione in altro modo.

¹⁸ Dati OCSE 2002 in Quaderno Associazione Treelle, cit.

Tabella 3¹⁹

Se e quando questo problema verrà risolto non ha certamente i tempi della didattica universitaria ma altri tempi che sono quelli della dinamica sociale e del mercato del lavoro.

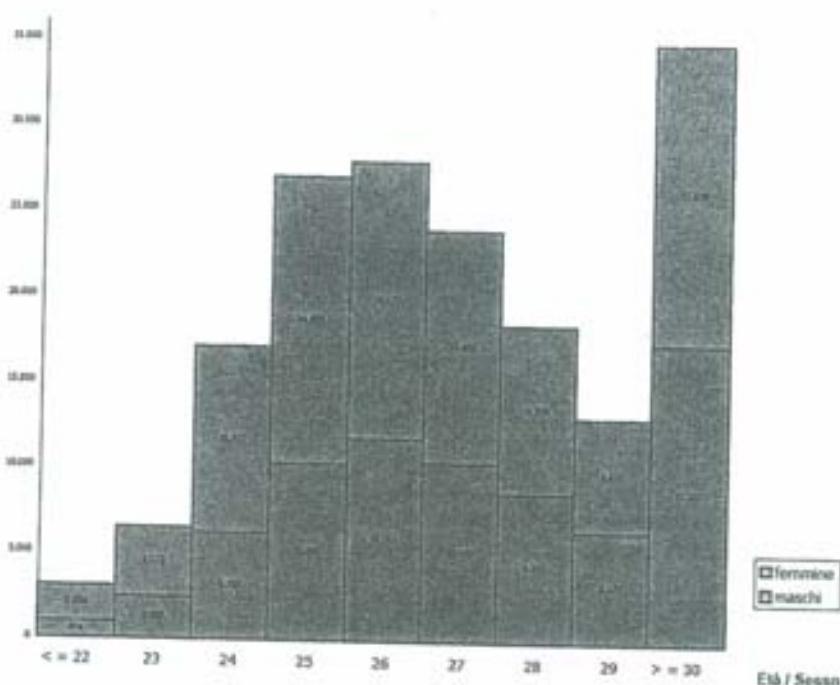
Se la civile Svezia ha questo problema comune all'Italia pur con motivazioni del tutto diverse trattandosi là di un sistema sociale completamente protetto ed evoluto, si mostra quindi una contraddizione in quelli che sostengono che la permanenza a lungo nell'Università sia dovuta all'Università medesima e alla sua difficoltà. Questa permanenza sembra dovuta più a lentezze di ciclo economico o di assorbimento da parte del mercato del lavoro.

A questo proposito una tavola estremamente indicativa può essere qui mostrata da un fenomeno tutto italiano che conferma questa ipotesi.

Il Grafico 1 mostra l'età media dei laureati italiani per l'anno 2001 (fonte: MIUR).

¹⁹ Dati OCSE 2002 in Quaderno Associazione Treille, cit.

Grafico 1: LAUREATI E DIPLOMATI ANNO 2001 PER ETÀ E SESSO



Se osservate la curva dei laureati dell'anno 2001 noterete che una percentuale rilevantissima, più di 34.000 persone, si sono laureate nella classe di età tra i 30 e gli anni successivi.

La curva assume però la conformazione statistica di una perfetta normale con le lauree che si attestano intorno ai 25/27 anni (stiamo qui parlando di lauree tradizionali).

Il dato che strida è invece quell'impennata finale. Eppure quel dato è essenziale per capire un fenomeno sociale rilevante in Italia. Le persone che utilizzano l'università come area di attesa e che trovano, senza laurea, una collocazione lavorativa o nella società alla fine tornano a laurearsi, oppure in questo lasso di tempo non considerano comunque la laurea uno strumento di opportunità lavorativa e quindi trascinano i propri studi fino ad un'età limite.

Esistono quindi due università una dentro l'altra: la prima conduce per alcuni individui (la fascia 24/28 anni) ad una laurea che ha la motivazione di un percorso professionalizzante e quindi di una spendibilità sul mercato lavorativo. Facendo la somma di queste persone possiamo vedere che sono 105.311 mentre quelli che rispondono ad una situazione diciamo di grave ritardo sono 66.495 pari al 38% del totale. Il dato altissimo di questi ultimi pone però qualche perplessità. Non è credibile che il 38% degli studenti sia incapace di seguire un regolare corso di

studi o che le strutture universitarie siano capziose o cattive ponendo una soglia di entrata così alta che porta un 38% a laurearsi in grave ritardo.

Il motivo è da ricercarsi fondamentalmente nella nebulosità del dopo. In un'area grigia lavorativa futura che non sminuisce qualitativamente il titolo di studio in sé (che viene, anche se con ritardo, conseguito) ma che vede una scarsa prospettiva di utilizzo se non per un gruppo di laureati molto delimitati e nella media.

Che questo sia un fenomeno non certamente imputabile all'Università che, anzi, si fa carico di questa stagnazione di prospettive future, trova conferma in una indagine degli sbocchi lavorativi italiani dopo la laurea.

Nella tavola, divisa per gruppi universitari, nel 2001 (l'anno delle lauree della tavola precedente) ci viene mostrata una visione d'insieme di quel momento temporale con laureati al 1998 che hanno trovato una collocazione lavorativa. Osserviamo che, a parte il caso eclatante di Medicina con il 76,9 % di disoccupati – caso emblematico per l'Italia – e di Giurisprudenza con percentuali del 50%, gli altri riescono nell'attività professionale con delle buone percentuali di impiego.

Ma allora la percentuale dei laureati italiani che costituiscono la media esposta (poiché il mercato del lavoro assorbe per definizione persone laureate giovani per poi formarli all'interno delle aziende) riesce ad assorbire quanto il sistema universitario produce. Dove sta l'anomalia? Dove il problema di corsi complessi o di tempi lunghi o di carichi di lavoro eccessivi che vengono imputati all'università? Abbiamo parlato di due università e le due, una dentro l'altra, ora sono ben chiare.

La prima università, quella della curva normale, risponde perfettamente ad un quadro che il mercato del lavoro assorbe e costituisce anche il nucleo forte degli studi che corrisponde esattamente alla media dei laureati necessari al sistema economico italiano. Vi è poi un'altra università che si autoseleziona sui tempi lunghi, che cerca sbocchi nel mondo del lavoro e solo dopo riaffronta e, a volte, vince la scelta di completare gli studi inizialmente scelti. Questa seconda università si autoseleziona non in base ai contenuti dell'università medesima che pare invece apprezzare vista la tenacia con cui persegue il titolo di studio. Essa viene selezionata da un mercato del lavoro asfittico e poco strutturato che non manifesta una necessità di lauree immediatamente spendibili sul suo mercato.

Oggi assistiamo quindi all'uso dell'Università che per un verso assolve in modo corretto la sua opera di formazione, dall'altro contiene un insieme di persone che forma e prepara ma che non chiedono apparentemente all'università di fornirgli un percorso professionale e non perché questa ne sia priva ma perché di fatto sono coscienti che non ne esiste fuori dal muro dell'ateneo.²⁰

²⁰ Su questo problema delle aspettative e delle scelte che vengono compiute dagli individui in un gioco a somma zero vanno richiamate le teorie del dilemma del prigioniero e del teorema di Nash da cui provengono. Che la contemporanea scienza delle decisioni economiche ormai abbia superato con questa impostazione gli inutili e paradossali problemi economici della domanda e dell'offerta è cosa nota. La teoria dei giochi ha mostrato come di fronte a precise aspettative i sistemi di relazione economica e contrattuale si collocano sempre ad un livello di inefficienza per il timore di uscita dei contendenti dalla relazione.

Sulla teoria dei giochi si veda <http://william-king-www.drexel.edu/top/eco/game/game.html> per una introduzione generale al problema. In Appendice a questo documento viene riprodotta una sintesi del concetto di gioco nella teoria economica.

Tabella 1

Licenziati del 1998 per condizione occupazionale nel 2001 e per corso di laurea.
Anno 2001, compostezioni percentuali

	LAVORANO		NON LAVORANO		TOTALE (valori assoluti)
	totale	di cui: svolgono un lavoro continuativo iniziato dopo la laurea	cercano lavoro	non cercano lavoro	
Gruppo scientifico	80,5	74,9	6,8	12,6	4.912
Matematica	76,4	72,9	10,7	12,8	1.669
Fisica	67,3	65,2	8,0	24,5	1.435
Informatica	95,3	84,8	2,1	2,4	1.747
Altri corsi del gruppo scientifico	82,2	73,5	3,1	14,5	59
Gruppo chimico-farmaceutico	82,0	78,0	5,4	12,4	4.390
Chimica	72,1	70,5	8,5	19,2	1.236
Chimica Industriale	89,5	86,2	2,1	8,2	389
Farmacia	89,6	82,9	2,6	7,6	1.725
Chimica e tecnologie farmaceutiche	78,4	75,9	7,5	14,0	1.040
Gruppo geo-biologico	66,9	57,9	12,9	20,1	5.328
Scienze geologiche	79,8	68,4	10,6	9,5	1.211
Scienze naturali	71,8	56,7	11,8	16,2	847
Scienze biologiche	59,4	52,9	14,7	25,7	3.039
Scienze ambientali	79,4	72,2	4,9	15,5	231
Gruppo medico	20,0	17,6	3,0	76,9	6.859
Medicina e chirurgia	11,1	8,9	2,8	86,0	6.054
Odontoiatria e protesi dentarie	87,5	84,2	4,4	6,0	795
Gruppo Ingegneria	93,0	88,3	2,3	4,6	14.563
Ingegneria meccanica	93,7	89,2	1,5	4,6	2.412
Ingegneria elettronica	94,2	89,5	1,4	4,3	4.181
Ingegneria nucleare	80,7	77,9	3,5	15,7	120
Ingegneria chimica	89,5	87,8	3,7	6,6	753
Ingegneria aerospaziale	88,6	85,4	4,1	7,1	682
Ingegneria civile ed edile	92,0	85,3	4,1	3,8	2.804
Ingegneria informatica	92,9	90,6	1,0	5,9	879
Ingegneria delle telecomunicazioni	92,0	88,8	2,6	5,3	537
Ingegneria gestionale	98,2	93,4	1,4	0,2	1.264
Ingegneria ambiente e territorio	91,0	88,2	1,2	7,7	558
Altri corsi del gruppo Ingegneria	90,3	78,0	1,8	7,7	375

	LAVORANO		NON LAVORANO		TOTALE
	totale	di cui: svolgono un lavoro continuativo iniziato dopo la laurea	cercano lavoro	non cercano lavoro	
Gruppo architettura	84,2	70,1	7,4	8,2	7.567
Architettura	84,2	70,1	7,4	8,2	4.501
Altri corsi del gruppo architettura	89,2	69,2	5,0	5,6	76
Gruppo agrario	77,0	68,5	10,2	12,6	2.587
Scienze agrarie	77,3	66,5	9,4	13,1	895
Scienze forestali	76,4	67,1	9,6	13,9	231
Medicina veterinaria	75,7	69,0	11,0	13,2	561
Scienze e tecnologia alimentari	77,1	71,8	11,3	11,4	340
Altri corsi del gruppo agrario	88,8	72,1	8,4	6,7	133
Gruppo economico-statistico	81,6	72,4	6,9	11,4	24.547
Economia e commercio	80,5	70,8	6,8	12,6	11.120
Scienze economiche e bancarie	80,7	71,1	13,0	6,2	926
Scienze statistiche e demografiche	78,0	71,3	9,9	11,9	131
Scienze statistiche e attuariali	79,4	76,8	14,3	6,2	729
Scienze statistiche ed economiche	89,1	82,5	5,0	5,8	439
Economia aziendale	82,8	81,6	3,5	8,5	2.797
Economia bancaria	86,1	78,5	7,5	6,2	437
Economia politica	94,4	86,6	1,0	4,4	179
Economia del commercio internazionale e mercati valutari	80,5	72,0	11,4	7,8	521
Altri corsi del gruppo economico	73,0	60,7	14,0	14,3	553
Gruppo politico-sociale	82,5	63,1	10,9	6,4	9.667
Scienze politiche	83,0	65,1	10,7	6,1	7.197
Sociologia	77,7	38,1	15,3	6,9	1.215
Relazioni pubbliche	94,5	90,2	1,0	4,3	337
Scienze della comunicazione	80,0	72,5	10,2	9,6	615
Gruppo giuridico	55,2	47,6	18,3	26,4	19.159
Giurisprudenza e Scienze dell'amministr.	55,2	47,6	16,3	26,4	19.159
Gruppo letterario	70,0	56,2	18,4	11,4	12.120
Lettura	69,6	56,8	18,7	11,5	7.088
Materna letteraria	69,1	48,3	22,9	7,8	304
Filosofia	68,8	55,8	18,6	12,5	2.281
Discipline arti, musica e spettacolo	75,3	54,8	15,9	8,6	402

	LAVORANO		NON LAVORANO		TOTALE
	totale	di cui: svolgono un lavoro continuativo iniziato dopo la laurea	cercano lavoro	non cercano lavoro	
Storia	75,2	59,2	7,9	16,8	405
Conservazione dei beni culturali	74,2	63,7	15,0	9,9	437
Altri corsi del gruppo letterario	93,1	79,5	-	6,8	22
Gruppo linguistico	76,8	62,7	14,2	8,9	7.539
Lingue e letterature straniere moderne	75,1	57,8	14,3	10,4	2.267
Lingue e letterature straniere	77,7	64,8	14,1	8,0	4.900
Lingue e civiltà orientali	63,0	52,4	23,7	13,2	202
Traduzione e interpretazione	88,7	78,1	4,8	6,4	170
Gruppo insegnamento	80,3	60,5	12,0	7,6	1.799
Pedagogia	74,8	39,2	15,4	9,7	2.344
Scienze dell'educazione	89,1	68,7	6,6	4,2	1.455
Gruppo psicologico	76,8	62,4	13,9	9,1	1.258
Psicologia	76,8	62,4	13,9	9,1	1.258
Totale	73,5	63,2	10,4	16,0	126.495

Oggi con la riforma si cerca quindi di adeguare non la prima università, già adeguata di per sé, alle dinamiche economiche e sociali del paese e che trova il suo naturale sbocco bensì la seconda, quella dei "parcheggiati" come si usa dire con un brutto termine. Ma questo è compito dell'università intesa come istituzione che eroga formazione e ricerca o è compito di un sistema economico che non riesce ad offrire nei fatti aspettative tali da incentivare questi parcheggiati a muoversi dinamicamente e da subito nel mondo del lavoro?

Che gli studenti liceali italiani si iscrivano per il 100% all'Università o il 40% degli studenti delle scuole tecniche è un dato che deve far riflettere il modo di erogazione dell'insegnamento universitario o piuttosto deve far riflettere la società civile e la società economica che a quei diplomati non dice assolutamente nulla?

E' come se in una strada ci fosse un negozio molto fornito e con enormi vetrine dove i clienti vi accorrono in massa perché vi si trovano ottimi vestiti ad un prezzo più basso ma i clienti che entrano sono coscienti che il negozio che mi dovrà vendere le scarpe per poter indossare il mio vestito è piccolo, senza merce e dai costi altissimi.

Una parte dei clienti comprerà il vestito e si affretterà verso quello delle scarpe perché sa che alzandosi presto ne troverà in maggior numero. Accetta quindi la sfida. Una parte dei clienti invece staziona dentro al negozio continuando ad entrare ed uscire da esso perché si preoccupa del dopo e sa che senza scarpe il vestito servirà a poco: quando avrà trovato le scarpe rientrerà nel negozio per acquistare finalmente il vestito che ora ha raggiunto una sua qualche utilità.

E' un problema il negozio di vestiti o la penuria delle scarpe? Qualunque persona di buon senso direbbe il secondo ma, come al solito, si mette come priorità il cambiamento del primo perché più controllabile, meno pericoloso e soprattutto dà l'idea di saper gestire la situazione.

Viene quindi resa problematica l'ipotesi che vuole l'università e quella italiana in particolare come dominata da problemi di enorme affluenza, scarso numero di laureati, alta percentuale di abbandono e che questi problemi siano imputabili al sistema universitario, alla sua metodologia, alla sua conformazione.

A conferma di questo dato che appare una accusa profonda mossa ad un sistema sociale che ipocritamente cerca di cambiare il prezzo ai vestiti di fronte alla penuria di scarpe è utile osservare una ultima tavola che, come nella favola dei vestiti dell'imperatore, mostra la fallacia di quel metodo.

Osserviamo nella tabella che una percentuale rilevante dei posti occupati dai laureati non hanno bisogno di quel titolo di studio salvo che per casi molto tecnici come la medicina e la chimica. Ciò mostra che il sistema economico riesce ad assorbire laureati perfettamente efficienti e con le carte in regola ma che gli offre possibilità del tutto diverse in molti casi dal titolo di studio conseguito. E comunque facendoli lavorare conferma implicitamente che, al di là dei contenuti specifici, il metodo didattico ottiene ottimi frutti in termini di efficienza.

Tabella relativa all'uso del titolo di studio nel lavoro Fonte: Istat

Tabella 3

Laureati del 1998 che nel 2001 lavorano in modo continuativo per necessità della laurea rispetto all'avoro avuto e per gruppo di corsi. Anno 2001. composizioni percentuali

	È necessaria la laurea			Non è necessaria la laurea
	pessodista	in specifiche aree disciplinari	una qualifica	totale
Scientifico	23,7	39,3	3,5	66,6
Chimico-farmaceutico	54,8	36,8	1,1	92,6
Geo-biologico	35,2	37,9	2,5	76,5
Medico	82,1	15,6	1,0	98,7
Ingegnere	42,6	34,7	2,6	79,8
Architetto	59,5	18,9	1,7	80,1
Agrario	55,2	19,0	1,8	75,9
Economico-statistico	24,2	32,9	4,2	61,3
Politico-sociale	10,3	24,9	10,4	45,6
Giuridico	46,8	20,2	4,4	71,2
Lettarario	25,9	20,2	8,8	55,9
Unguistico	25,4	15,7	7,7	48,9
Insegnamento	22,6	24,0	8,3	54,9
Psicologico	43,3	22,0	5,1	70,4
Totale	35,1	27,7	4,7	67,4

Tale dato può essere letto in due modi: o che le università non orientino verso il mercato del lavoro o che il mercato del lavoro non assorbe e dichiara di non assorbire molti di questi laureati ma poi di fatto li utilizza vista la stabilità nello stesso luogo di lavoro che possiedono queste figure professionali anomale.

Molti che si affannano a ripetere la giaculatoria dei "noti mali dell'università italiana" credono che l'università debba così divenire flessibile rispetto ad un mercato del lavoro che invece si presenta alquanto statico commettendo un errore. Un ciclo economico è variabile e mutevole nelle sue fasi espansive e di contrazione. L'ultimo, dominato dalla rivoluzione tecnologica di internet, quindi una vera rivoluzione copernicana dei sistemi produttivi mondiali, è durato esattamente dodici anni. Un sistema scolastico dura in media 27 anni di cui gli ultimi 5 di media per la formazione superiore. Come è possibile rendere un sistema formativo flessibile al punto di restituire professionalità con cicli economici così variabili?

Chi pensa inoltre che orientare completamente l'università dentro la prospettiva della professionalizzazione sia il modo per invertire la tendenza di una maggiore aderenza dei titoli di studio al mercato del lavoro e ci fa assistere sempre di più a discorsi "aziendalistici" attorno all'università, alla sua produttività, al suo taylorismo potenziale dimentica che schiacciando quei tempi e quei contenuti dentro la logica del cosiddetto mercato scoprirà che alla fine del percorso gli studenti avranno coscienza che l'università ha "tradito" non per sua colpa quelle aspettative di un percorso professionalizzante e che dovranno comunque ritrovarsi ad inseguire sempre le medesime (poche) scarpe nel mondo esterno come reagiranno?

Nelle dottrine sociali per nostra sfortuna non esiste il sistema prova/errore. Non possiamo provare ripetutamente un esperimento ricostruendo l'ambiente di origine ex novo. Una volta che il cambiamento è attuato il sistema è irreversibile e produce, lo sappiamo dalla storia, anche conseguenze imprevedibili o contrarie alle aspettative iniziali. Il mondo è complesso: non è problema aritmetico o statistico. Eppure di fronte a letture di questo tipo si preferisce continuare a maneggiare il dato più controllabile invece che rivedere il quadro nel suo insieme. Al posto di elaborare una strategia di sostegno della domanda rappresentata dalle imprese e dal sistema economico nel suo complesso si continua ad insistere nei cambiamenti dell'offerta con lo sciagurato presupposto che sia la domanda a generare l'offerta (regola smentita oggi anche nei mercati rionali dell'Uganda dove regna un sistema economico perfetto come anche nei mercati oligopolistici di gran parte dell'occidente avanzato) oppure pensare, ancora più sciaguratamente, che sia possibile cambiare solo il sistema che controlliamo continuando ad insistere su quello che possiamo fare e non su quello che dobbiamo fare. Producendo disastri naturalmente.

Crediamo sia abbastanza chiaro il quadro di insieme di un fenomeno che è certamente italiano, approfondito il quale, possiamo ancora osservare quello di altri sistemi europei trovando in quelli l'insieme delle ragioni sociali od economiche di spiegazione del, poniamo, 43% dei laureati o del 4% di diplomatici. Citando cifre a non finire naturalmente si perde ogni dimensione mentale del fenomeno. Quello che veramente non si deve mai fare è guardare questo dato come avulso dall'insieme sociale ed economico di riferimento e poi pontificare che il dato medesimo presenti incongruenze e problemi.

Di fronte al paradosso che vede un mercato del lavoro italiano sostanzialmente statico o poco dinamico e sottoqualificato che ha per statuto la caratteristica della non mobilità e della non libertà di impresa e che sopravvive accanto a spazi monopolistici o quasi monopolistici di alcuni settori economici si chiede però al sistema universitario di divenire flessibile e vario per produrre individui che possano fare quello che anche oggi fanno: rendersi conto realisticamente delle prospettive professionali e decidere se rapidamente investire sul titolo di studio o utilizzare questa opzione come elemento di scambio e di formazione una volta che alcune esigenze siano state soddisfatte.

L'autonomia nel costruire questo comportamento non ha bisogno di alcuna legge e la libertà concessa alle università di poter oggi autorizzare la formazione di moduli liberamente componibili della preparazione professionale ha nel caso italiano più il sapore di una definizione legale dei dati di fatto che una reale incidenza nel cambiamento dei problemi o dei fenomeni legati alla vita universitaria attuale.

Si cerca insomma di rendere accettabile sul piano legale un comportamento che dovrebbe essere sanato invece su altri piani collegando il sistema economico e produttivo dentro al ciclo degli studi oppure semplicemente dichiarando che il nostro sistema economico assorbe una quantità molto minore di laureati potenziali. Ambedue soluzioni scomode perché intaccano un universo non controllabile per definizione: il sistema delle imprese o la rivolta sociale di chi si sente escluso da queste opportunità.

Sull'autonomia universitaria così precisamente definita dalla nuova riforma va comunque riferita la soluzione che a questi mali viene fornita dall'autorevole associazione:

"All'autonomia dell'università deve corrispondere un rafforzamento delle capacità di indirizzo del governo e delle tecnoscritture ministeriali che, sulla base delle analisi e delle verifiche dell'Agenzia nazionale di valutazione, dovranno fare ampio uso di sistemi di incentivazione per realizzare gli obiettivi ritenuti prioritari per il paese e a favore di quelle università che meglio realizzeranno costanti miglioramenti nella ricerca, nella didattica e nella gestione."²¹

Cosa possa una tecnoscrittura mostrare al mondo universitario del mondo delle imprese è cosa da stabilire. Quello che si può stabilire da subito è che questa metodologia non ha nulla a che fare con la libertà e con il liberismo o il liberalismo economico che dovrebbe essere alla base di un dialogo fecondo con una libera università configurata dalla riforma. A questa mirabile soluzione proposta si contrappone una proposta provocatoria fatta recentemente da un giornale italiano. A chi chiede tecnoscritture o autonomi comitati di valutazione: "Nei sistemi universitari che funzionano è la concorrenza fra istituti, pubblici e privati, a determinare alla fine il criterio di validità degli insegnamenti e della ricerca. Nell'ambito della competizione l'autonomia ha un senso, altrimenti è pura deresponsabilizzazione corporativa. Ma, da noi, i capitalisti all'università danno buoni consigli e non quattrini, che forse sarebbero più utili."²²

Qualche conclusione provvisoria

Dopo aver esaminato i criteri e le logiche della nuova riforma universitaria e dopo aver confrontato quella riforma che determina come abbiamo visto una soglia minima entro cui articolare completamente il disegno didattico e formativo abbiamo confrontato quale situazione reale deve comunque affrontare rileggendo in modo puntuale alcune informazioni che ci provengono dalla realtà.

Possiamo ora trarre alcune conclusioni ovviamente del tutto provvisorie che però cercano di operare una sintesi tra ciò che la riforma ha sulla carta e quello che è il fenomeno reale e concreto sotto i nostri occhi.

Una prima generale conclusione è che una riforma che metta mano alleggerendo il quadro istituzionale fino al dissolvimento di qualunque criterio guida di fatto mette l'università in seria difficoltà. In nome di una autonomia più dichiarata che reale la riforma non fa che ribadire alcuni termini minimi per altro che cercano tra loro di sorreggersi mentre non fanno altro che creare confusione e perplessità.

Si è scelta di fatto la strada minima: la costruzione di un compromesso al ribasso accettabile da tutti i sistemi ma come tutte le scelte di compromesso tra realtà nazionali molto diverse il rischio è quello di creare una situazione in cui non è possibile operare. Il caso italiano è poi particolare. Mentre con la riforma del

²¹ Quaderno 3, citato pag. 41.

²² *Se l'Università sbaglia. Chi paga?*, "Il Foglio" 18/09/2003.

1999 si dava massima autonomia gestionale alle università dotandole di fondi e di risorse per attuare questa riforma, nel 2002 si ribadiva il problema della ridefinizione degli standard con un accentramento verso il ministero delle risorse finanziarie. Di fatto ora la situazione presenta una completa liberalizzazione dei corsi di studi e d'altro verso una mancanza di risorse e un loro taglio ulteriore.

Naturalmente nessun privato è disposto a staccare un assegno per l'Università con questo tipo di aspettative e così il quadro che ora abbiamo è ormai un avvio pieno e completo del cambiamento con l'organizzazione dei nuovi corsi di studio (più di 1200 diversi in tutta Italia) e una parallela diminuzione delle dotazioni ordinarie per il funzionamento.

A fronte di questo vi è un ulteriore paradosso. Questa riforma era pensata per avere una strategia piena e completa per introdurre nel mercato del lavoro gli studenti che avessero frequentato con profitto il corso di laurea. Su questa posizione naturalmente il problema futuro delle Università sarà non solo quello di rispondere ad una domanda formativa ma anche alla domanda di dove siano finite le opportunità occupazionali derivanti dalla flessibilità e dalla mutevolezza dei percorsi didattici.

L'università italiana ha resistito negli anni passati alla sua trasformazione e ai progetti di riforma in due modi diversi. Il primo è stato quello di chiudersi a riccio in difese che sono state giustamente definite corporative. La vecchia università di matrice gentiliana ha difeso strenuamente il suo ruolo e la sua autonomia costruendo una barriera di ultimo ingresso verso il mondo del lavoro. E' curioso però osservare come tutto il sistema scolastico italiano abbia passato al ciclo superiore e successivo la risposta alla domanda di un nuovo modo di impostare una formazione di qualità. Le scuole medie inferiori verso quelle superiori e via salendo fino all'università che oggi rappresenta la sola barriera di uscita delle giovani generazioni verso il mercato del lavoro qualificato. Mentre la società civile mantiene intatti i ruoli corporativi delle professioni (da qui i medici, i magistrati e gli avvocati del caso italiano) oppure costruisce un percorso formativo parallelo per le aziende di settori tecnologici ormai maturi che non necessitano quindi di grande capacità critica o di innovazione (la stragrande maggioranza delle piccole e medie imprese italiane) il compito di trattenere i giovani in modo morbido e con un percorso difficile verso il mercato del lavoro è stata delegato all'Università che è luogo centrale delle tensioni formative della scuola secondaria (98% dei maturati nell'anno scolastico 2002/2003) e del nazismo economico ed imprenditoriale del mercato del lavoro.

Dobbiamo dire come abbiamo visto che l'università opera in modo corretto questo ruolo accogliendo tutti con una bassa soglia di ingresso selezionando oppure spingendo all'autoselezione.

Il secondo modo in cui si è difesa dai molteplici assalti anche della demagogia politica è stata di concentrarsi su sé stessa e sul proprio ruolo. Ogni contenuto veniva fornito in modo tradizionale e fortemente professionalizzato in modo da produrre quella curva di laureati che noi conosciamo e che comunque ha prodotto

una serie di ottimi livelli professionali che, come abbiamo visto, trovano spazio nell'attuale mondo del lavoro. Ha difeso cioè oltre all'autonomia dell'insegnamento anche il modo con cui questo insegnamento veniva distribuito e fruito concentrandosi sul carattere libero ed autonomo della disciplina insegnata.

Eppure: "Oggi, la ricerca e l'università sono nella tenaglia di una classe imprenditoriale miope e di una classe politica e amministrativa che sta progressivamente incorporando visioni ristrettamente manageriali. Queste visioni, oltre ad essere di corte vedute, sono, in definitiva, causa di inefficienza e di distruzione delle conoscenze e delle competenze. Probabilmente a causa della crisi economica seguita agli anni Ottanta, e dell'enorme debito pubblico, è cresciuta in Italia una classe di manager che conosce un solo strumento: le "forbici". La filosofia delle forbici dilaga e ci sentiamo persino dire che è inutile comprare libri per le biblioteche, tanto c'è Internet (non ci dovrebbe essere bisogno di commentare, ma purtroppo non ne sono sicuro). Si dà il caso che, nel campo culturale e scientifico, le forbici siano lo strumento più stupido e distruttivo che esista. Cultura e scienza sono imprese improduttive e in perdita nell'immediato, e la cui produttività si misura sul medio-lungo periodo, e che spesso sono produttive proprio nella misura in cui non lo sono sull'immediato. Occorre avere quindi il coraggio di dire – abbandonando tartufismi e ipocrisie – che, in questo campo, qualche bilancio in rosso è normale, anzi indispensabile per non determinare in futuro certi ed enormi disavanzi. (...) Qui ci si riempie la bocca della parola "liberale", ignorando che l'essenza di un atteggiamento liberale consiste nel creare le condizioni per un "libero" sviluppo di ogni parte della ricerca; e non ci si rende conto che l'idea "produttivistica" risponde a un approccio dirigistico – roba da scienza socialmente utile di sovietica memoria."²³

Questo atteggiamento che viene scambiato dai più come una rinuncia corporativa e una deresponsabilizzazione in realtà nasconde l'indubbio vantaggio logico di una ricerca di altri contenuti che non siano quelli immediatamente produttivi e che quindi è possibile elaborare quel nucleo di ricerca libera che è il fondamento di ogni ricerca applicata.

In questa saga dell'aziendalismo produttivo ed utilitaristico nel senso peggiore del termine chi ne fa le spese sono le facoltà ritenute più teoriche o astratte come la facoltà di Matematica o di Filosofia o di Lettere ritenute poco utili e quindi da non scegliere per avere un buon futuro lavorativo di fronte a sé. Di fatto questa affermazione genera due conseguenze. La prima è che la produzione di statistici o di ingegneri in quantità industriale produrrebbe, in assenza di aumento delle relative quote di mercato, ad un lavoro sottoqualificato di questi professionisti ma, di fatto, genera immediatamente un problema: sottrae intelligenze all'unico momento in cui è possibile orientarsi verso una ricerca di tipo fondamentale che è la sola che produce vere scoperte scientifiche: "Oggi viviamo nell'era informatica

²³ Giorgio Israel, *Attenzione! Potrebbe essere un buon manager l'angelo sterminatore dell'università italiana*, "Il Foglio", 23 settembre 2003.

proprio grazie alla scienza "pura". Lo scienziato che progettò il primo calcolatore digitale, von Neumann, lo fece proponendo di non occuparsi per qualche tempo degli aspetti direttamente tecnologici e materiali delle macchine di calcolo, per affrontare in primo luogo il problema teorico in tutta la sua astrattezza. Il calcolatore digitale è figlio delle ricerche di logica e dei modelli matematici astratti del sistema neuronale e non del bricolage di realizzazioni precedenti, il quale ci avrebbe lasciato all'era delle calcolatrici elettromeccaniche. Occorrerebbe piuttosto osservare che la rarefazione di nuove grandi innovazioni tecnologiche è proprio dovuta alla caduta di attenzioni per la scienza pura.²⁴

L'Università tradizionale e di gentiliana memoria ha custodito gelosamente questi valori e li ha difesi sempre di fronte ad attacchi che potevano provenirgli da demagogie politiche e culturali di ogni colore. Una scienza applicata al miglior offerente di per sé ha solo prodotto pochi e radi contributi del tutto inutili mentre è di fronte ad un *milieux* culturale di questo tipo che è possibile creare nuove possibilità creative. Del resto la scuola di Cambridge o l'Istituto di fisica di Via Panisperna non hanno aspettato i decreti di riforma o le sollecitazioni del mercato per produrre scoperte scientifiche o elaborare modelli didattici.

Di fronte ad una esigenza di maggiore libertà e di una maggiore autonomia si risponde con tecnostrutture ministeriali o con richiami alla necessità di adeguamento al mercato del lavoro: "Queste cose sono lontane mille miglia dalla mente dei nostri industriali e dei nostri manager. Pertanto, se costoro non staccano assegni non è tanto perché siano avari, ma perché hanno idee sbagliate. Di conseguenza, anche i loro consigli non sono buoni, bensì pessimi."²⁵

Il rapporto tra realtà nazionale e mondo universitario è quindi il punto di partenza essenziale ma non è il solo. La realtà europea permette oggi alle università di muoversi dentro un mercato del lavoro più vasto in cui i singoli studenti possono liberamente percorrere le opportunità che questo mercato offre, chiedendo alle università una maggiore attenzione a questo mercato e non a quello nazionale. Ma se si è costruita una riforma che ha livellato al minimo le indicazioni di questo percorso e ha permesso la costruzione di una messe veramente notevole di corsi e di percorsi siamo certi che questi giovani potranno facilmente orientarsi nel mercato europeo?

Un grande maestro liberale e grande maestro universitario come Luigi Einaudi ebbe a scrivere qualche tempo fa: "Se agli insegnanti chiamati è garantita la inamovibilità della cattedra e della residenza; se ad essi è assicurata la libertà di insegnare secondo coscienza, all'infuori di ogni vincolo politico e religioso; se le mancanze dei docenti non sono punite ad arbitrio dei presidi o direttori o rettori, ma per decisione di giudici indipendenti; se esiste diritto di ricorso alle massime magistrature, il sistema non soffre censura. Dal tipo ideale si rimane non di rado

²⁴ Art. cit.

²⁵ Art. cit.

lontani. Chi ne dia giudizio, deve supporre che esso sia adeguato ai suoi fini. Non si condanna un sistema, elencandone gli inconvenienti chè questi possono essere cancellati".²⁶

Un maestro di libertà chiede quindi allo stato e alla istituzione di essere più forte nel salvaguardare i compiti propri dell'insegnamento e dell'insegnamento superiore. Per essere liberi non occorre la nominale capacità arbitraria di scegliere tutto e il contrario di tutto ma di avere un quadro di regole chiaro e definito che, indipendentemente dalle posizioni politiche o ideologiche prevalenti in quel momento conduce a quella sicurezza interiore di produrre al meglio il proprio lavoro.

Aver indebolito quella sicurezza della cornice sta esponendo l'università italiana ma anche quella europea ad ogni sorta di influsso e di moda ideologica indebolendo quindi la sua stessa istituzione. La forza sintetica del numero e dell'aritmetica non ha luogo logico in queste decisioni poiché: "In pari maniera anche gli Stati ottengono un diverso carattere qualitativo dall'esser più o meno grandi, quando le rimanenti condizioni si suppongano eguali. Le leggi e la costituzione diventano altra cosa quando il territorio dello Stato e il numero dei suoi cittadini si allargano. Lo Stato ha una misura d'ampiezza, spinto oltre la quale, non potendosi più contenere si spezza in sé stesso con quella medesima costituzione che in circostanze diverse aveva prodotto la sua felicità e la sua forza."²⁷

BIBLIOGRAFIA

- Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica, *La riforma dell'Università. Le regole dell'autonomia*, Roma 2001.
- Associazione TreLLe, *Università italiana, università europea? Dati, proposte e questioni aperte*, Sintesi del Quaderno n. 3, Settembre 2003.
- Ministero Università e Ricerca Scientifica e Tecnologica (1997). *Autonomia didattica nel sistema Universitario*, "Università Ricerca", n. 6, contributi di Giuliano Amato, Luigi Berlinguer, Paolo Blasi, Luciano Guerzoni, Giorgio Martinotti, Angelo Panebianco.
- Istat, Indagine sull'Università italiana e il mondo del lavoro - Appendice statistica su www.istat.it.
- MIUR Dati Statistici sull'insegnamento universitario in:
http://www.miur.it/ustat/Statistiche/IU_home.htm.

²⁶ L. Einaudi, *Scuola e libertà*, ora in *Prediche inutili* a cura di Leo Valiani, Torino 1974, pagina 23.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, libro primo, sezione terza, capitolo secondo, tr. di A. Moni, Bari 1984, 324

ROLUL ITALIEI ȘI AL COLONELULUI ROMANELLI ÎN RAPORTURILE CU UNGARIA ȘI ROMÂNIA

ANDREA CARTENY

(Universitatea „La Sapienza” Roma; Institutul Italo-Român de Studii Istorice Cluj-Napoca)

“La guerra contro l’Austria-Ungheria che, sotto l’alta guida di S. M. il Re Duce Supremo, l’Esercito italiano, inferiore per numero e per mezzi, iniziò il 24 maggio 1915 e con fede incrollabile e tenace valore condusse ininterrotta ed asprissima per 41 mesi, E’ VINTA”. Aşa se spunea din partea Comandamentului Suprem Italian, în comunicatul din 4 noiembrie, de la orele 12. Scena italiană a primului război mondial și a regiunilor „irredente” - Trento, Trieste, Istria și Dalmatia - se închide, dar pe masa tratativelor de pace de la Versailles se deschide, printre italieni, dezbaterea despre capacitatea de a se afirma pe plan internațional și de a-și apăra interesele naționale în fața Puterilor Antantei.

Chestiunea mai dificilă ar privi mai ales regiunea Dunării, Balcanilor și Carpaților. Deja înainte de sfârșitul conflictului¹ crescuse - mai ales printre țările Antantei - conștiința că Imperiul Habsburgic avea un rol deosebit în menținerea stabilității în Europa centrală și de est. Așadar, „când Franța, Marea Britanie și Statele Unite au fost pe punctul de a încerca, în 1917, să salveze monarhia habsburgică”, Italia a dus o politică „hotărâtoare” pentru înfrângerea habsburgilor, pe plan militar și politic². În paralel, noua intrare a României - conform sugestiilor Gen-lui francez, Berthelot³ - într-un război aproape de sfârșit, ar fi avut un rol la fel de hotărâtor împotriva jumătății maghiare a Imperiului.

În cea ce privește raporturile italo-române până în toamna anului 1918, alianța Italia-România este pusă în evidență și prin activitatea din Italia a personalităților din mediul politic și cultural român. Trebuie să ne aducem aminte de organizarea Legiunii Române⁴, o inițiativă italiană prin care s-au adunat și înarmat prizonieri români, foști soldați habsburgi, pentru a lupta în ultimele acțiuni ale Antantei odată cu reîntarea României în razboi. Efectiv, la Conferința de pace de la Paris din ianuarie 1919, atitudinea României și respectiv a lui Ion I. C. Brătianu a fost judecată ca fiind „bruscă”,

¹ Valiani, L., *La dissoluzione dell’Austria-Ungheria*, Il Saggiatore, Milano, 1985² (1966¹), p. 13.

² Valiani, *La dissoluzione...*, op. cit., pp. 9-10.

³ Torrey, G., “La Prima Guerra Mondiale e l’Unione del 1918”, în *Una storia dei Romani*, Cluj-Napoca, 2003, p. 293.

⁴ Cfr. Cappellano, F., “La Legione romena”, în *Studi Storico-Militari* 1996, Stato Maggiore dell’Esercito – Ufficio Storico, Roma, 1996.

din cauza cererii de recunoaștere imediată a cuceririlor românești, mai ales din partea lui Woodrow Wilson⁵, iar președintele francez, George Clemenceau, s-a exprimat cu răceală și „agresivitate” față de liderul român. În cadrul tratativelor, alături de poziția franceză, Italia, prin intermediul Ministrului de Externe, Sidney Sonnino, a sprijinit teza României asupra validității integrale a tratatului de alianță din 1916, analog cu Pactul de la Londra dintre Roma și Antantă - tratate pe care Statele Unite le-au criticat întotdeauna, considerându-le expresie a diplomației secrete⁶. Din Comisia pentru cheștiunile teritoriale ale României și Iugoslaviei făceau parte Ministrul plenipotențiar, Giacomo de Martino, și Consilierul de „Legațiune”, Luigi Vannutelli Rey. Italia încearcă să sprijine revendicările României pe baza „principiului echității”, făcând referire, mai ales, la importanța strategică a căii de comunicare în cadrul economic și productiv al regiunilor. Efectiv, indicând granița Transilvaniei, italienii arată în primul rând linia Tisei - mai mult decât ceea ce a fost cerut de partea română -, dar alături de poziția franceză aleg o linie mai moderată. În primăvară, Italia propune și criteriul atribuirii teritoriilor cu etnii diferite între oraș și zonele rurale, propunere în urma căreia poziția italiană ar fi fost favorabilă ungurilor, același lucru fiind cerut și din partea Statelor Unite, pe baza principiului etnic. Totuși, în acest caz, a fost criteriul economic și strategic, adoptat de partea franceză și engleză, cel care s-a impus.

În această situație complexă, atitudinea Italiei nu pare atât de clară față de români și devine mai dificilă în raporturile cu Republica Consiliilor lui Béla Kun, care îl înlocuise pe liderul filo-occidental, Mihály Károlyi. În acest context, Gen. Roberto Segre, șeful Misiunii militare la Viena, îl trimite la Budapesta pe colonelul italian Guido Romanelli, pentru a obține informații despre acest temut regim bolșevic, din inima Europei Centrale. De fapt, Romanelli a fost singurul reprezentant al Antantei la Budapesta în acesta perioadă, deoarece Antanta a refuzat să recunoască guvernul bolșevic al Ungariei. Romanelli, pentru a-și pune în aplicare rolul de reprezentant al hotărârilor de pace de la Paris, hotărăște să se întâlnească direct cu Béla Kun de mai multe ori, păstrând o legătură foarte controversată, dar care îi permite să intervină în apărarea nu doar a intereselor italiene, ci, de asemenea, ale populației civile maghiare. În iunie, în timpul dezvoltării favorabile a regimului lui Béla Kun după ofensiva victorioasă asupra „Kassa-Kosice”, intervenția directă a lui Romanelli salvează tinerii contrarevoluționari ai Academiei Militare, care se revoltaseră împotriva comuniștilor. Acest protagonism al lui Romanelli nu a fost apreciat de partea română, pentru că dialogul purtat cu Béla Kun nu lăsa spațiu românilor de a deține rolul de singură putere anti-bolșevică. Pentru a pune în evidență acest rol, după ce Béla Kun s-a retras din „Kassa-Kosice” din respect pentru „nota” lui Clémenceau, români atestăți pe teritoriul maghiar, în realitate, nu au facut la fel. Acest „șah mat”, care l-a jignit pe Béla Kun la fel cum l-a jignit salvarea tinerilor contrarevoluționari, l-a facut pe Guido Romanelli să se simtă responsabil: o consecință a slăbiciunii lui Kun putea fi o mai mare putere a crudului triumvirat bolșevic Szamuely-Vágó-Pogány; din această perspectivă, Kun a

⁵ Caroli, G., *Rapporti militari fra Italia e Romania dal 1918 al 1945. Le carte dell'Ufficio Storico, Stato Maggiore dell'Esercito*, Roma, 2000, p. 43.

⁶ Caroli, op. cit., p. 46.

fost „constrâns” la atac împotriva românilor pentru a impune respectarea notei de la Paris. În același timp, în iunie, în Italia este numit noul minister al lui Francesco Saverio Nitti, cu Tommaso Tittoni, Ministrul de Externe: deschiderea noii linii de dialog cu rușii și cu slavii, sprijinită de Carlo Sforza, subsecretar la Externe, a fost un alt motiv pentru ca partea română să răcească raporturile cu italienii.

Romanelli, ca șef al Misunii italiene aliate de la Budapesta, trimite toate informațiile despre planul maghiar de ofensivă asupra Transilvaniei la Comandamentul Antantei, care urmău să fi trimis României⁷: pentru colonelul italian ofensiva era „compromisă înainte de a se efectua”⁸. Astfel, ofensiva maghiară și contraatacul român de vară deschide o nouă etapă a conflictului din Ardeal, armata României înaintând până la Budapesta. Iese la suprafață conflictul direct dintre Romanelli și Comandamentul român, cu privire la dificila cerere română de rechiziție în detrimentul maghiarilor, mai ales, la Budapesta: din perspectiva lui Romanelli, primele interese sunt întotdeauna cele ale populației civile și ale respectării decizilor care vin de la Paris. Pe de altă parte, critica împotriva italienilor - exprimată de Brătianu, care definește intențiile italiene cu privire la România „prea platonice” și sprijinul Italiei „mai mult cu gândul decât cu voință”⁹ -, a fost moderat prin sosirea noului trimis italian filo-român la București, Alberto Martin Franklin. „Chestiunea Romanelli” ridicată de Comandamentul

⁷ „Composizione e dislocazione dell'esercito di Kun Béla al 10 luglio quale veniva comunicata dalla Missione alla Commissione di Armistizio a Vienna con invito a portarla a conoscenza delle autorità romene.

I Corpo Armata – 19 battaglioni; 19 reparti mitralierici; 1 squadroni ed 1/3 di cavalleria; 4 baterie da campagna; 2 baterie obicei; 2 compagini zappatori; 1 reparto aviazione.

Total: 1.355 fucili; 137 mitralierici; 16 canoni campali; 3 canoni da montagna; 8 obicei campali; 1 aeroplano.

II Corpo Armata – 17 battaglioni; 16 reparti mitralierici; ½ squadroni cavalleria; 2 baterie montagna; 2 baterie obicei; 1 bateria medio calibro; 1 compagna zappatori; 2 reparti aviazione.

Total: 8.000 fucili; 123 mitralierici; 468 cavalli; 8 canoni da montagna; 4 obicei campali; 2 canoni medio calibro; 9 aeroplani.

III Corpo Armata – 41 battaglioni; 36 reparti mitralierici; 1 squadroni cavalleria; 11 baterie da campagna; 1-1/2 baterie da montagna; 16 baterie obicei campali; 4 baterie medio calibro; 3 compagini zappatori; 2 reparti aviazione.

Total: 16.000 fucili; 247 mitralierici; 100 cavalli; 41 canoni campali; 6 canoni da montagna; 63 obicei campali; 7 canoni medio calibro; 8 aeroplani.

Riserva – III Divisione; 15 battaglioni; 7 reparti mitralierici; 1-1/3 squadroni cavalleria; 3 baterie da campagna; 4 baterie obicei campali; 1 bateria medio calibro; 1 compagna zappatori.

Total: 6215 fucili; 46 mitralierici; 76 cavalli; 12 canoni; 8 obicei campali; 2 canoni di medio calibro.

I Brigata – 7 battaglioni; 7 reparti mitralierici; 1/3 squadroni cavalleria; 1 bateria da campagna; 1 bateria obicei campali; ½ compagna zappatori.

Total: 5059 fucili; 50 mitralierici; 30 cavalli; 4 canoni campali; 4 obicei campali.

II Brigata – 7 battaglioni; 6 reparti mitralierici; 1 bateria da campagna; 1 bateria obicei campali; 1 compagna zappatori.

Total: 2172 fucili; 58 mitralierici; 4 canoni campali; 4 obicei campali.

Forze complessive schierate contro i Romeni: 48.116 fucili; 713 mitralierici; 829 cavalli; 81 canoni campali; 11 canoni da montagna; 107 obicei campali; 11 canoni medio calibro; 23 aeroplani.

DISLOCAZIONE

I Corpo Armata	-	Szolnok
II Corpo Armata	-	Mezőnyék – Ládháza

român începe să se rezolve prin sosirea la Budapesta a Comisiei celor 4 generali aliați (Gordon, din Marea Britanie, Graziani din Franța, Bandholtz din Statele Unite și Mombelli din Italia): din acest moment conflictul s-ar fi desfășurat în interiorul Misiunii italiane, prin Romanelli și prin generalul acestuia, Ernesto Mombelli, fostul șef al Misiunii militare în Bulgaria, care nu era de acord cu activitatea „protagonistă” a colonelului. La fel se rezolvă și problema ezitării Italiei între atitudinea filo-maghiară a lui Romanelli din Budapesta și cea filo-română a lui Martin Franklin din București. Astfel, în noiembrie, se clarifică atât situația generală - armata României își începe retragerea din Budapesta, iar Amiralul Miklós Horthy intră în capitala maghiară - cât și activitatea Comandamentului italian, Romanelli fiind chemat înapoi în Italia din Budapesta. Schimbările din guvernul României și noua conducere, mai puternică, a noului Ministrului italian de Externe, Vittorio Scialoja, deschid calea păcii. La 4 iunie 1920, tările căstigătoare semnează cu Ungaria, Tratatul de la Trianon.

Orizontul geopolitic, în 1920, este destul de variat. Din punctul de vedere al Italiei, poziția României este condiționată de interesele naționale într-o mai mică măsură decât în timpul tratativelor de pace - tratatul de la Rapallo, din noiembrie, încheie chestiunea cea mai „delicată”, aceea a orașului Fiume. Și acum, la fel ca în trecut, Italia nu are inițiative internaționale puternice, spre deosebire de Franța care a acționat întotdeauna și a fost capabilă atât de un acord „revisionist” temporar¹⁰, în funcție de interesele sale naționale din Ungaria, cât și de a se întoarce la sistemul de la Versailles și de a promova cu Mica Antantă un instrument de hegemonie franceză în Europa Centrală. Imaginea Italiei este definită - până la perioada fascistă - chiar ca putere capabilă doar de o „politică pasivă sau de aşteptare”¹¹.

Ca urmare, „revisionismul” fascist încearcă să stabilească noi relații pentru a compensa hegemonia franceză și pentru a se afirma ca Putere „adriatică”. Astfel, Italia

I Divisione	-	Szeged
II Divisione	-	Kecskemét
III Divisione	-	Nógrádverőce
IV Divisione	-	Kiskunhalas
V Divisione	-	Újházas
VII Divisione	-	în rîme Tisza
VIII Divisione	-	Hajmáskér
II Brigata	-	Szerencs
III Brigata	-	Sátoraljaújhely

(Romanelli, G., *Nell'Ungheria di Béla Kun e durante l'occupazione militare romena. La mia missione (maggio-novembre 1919)*”, Ingrijit de Antonello Biagini, Ufficio Storico - Stato Maggiore dell'Esercito, Roma, 2002, p. 142, nota 1).

¹⁰ Romanelli, op. cit., p. 134: Romanelli spunea, conform celor mai bune informații, că armata maghiară planificase pentru această ofensivă “un complesso di 48 mila fucili, 713 mitraliatri, 81 cannoni da campagna, 11 di medio e grosso calibro, mille cavalli, 23 aeroplani; il tutto raggruppato in 3 corpi d’armata, 2 divisioni e due brigate. Una ben povera cosa, e raccoglitrice per giunta, per affrontare un esercito regolarmente inquadrato come era allora il romeno.”

¹¹ Caroli, op. cit., p. 52.

¹² Cfr Toscano, M., “L'accordo revisionista franco-ungherese del 1920”, in *Pagine di storia diplomatica contemporanea*, vol. I, Milano, 1963.

¹³ Caroli, op. cit., p. 57.

fascistă devine scena politică, de o importanță deosebită pentru România și Ungaria, după cum s-a demonstrat în a doua jumătate a anilor '20, până la alianța cu Ungaria horthistă „revizionistă” și până la adoptarea rolului de „arbitru” definit în dramatica diviziune a Transilvaniei din 1940.

La începutul acestei contribuții, s-a vorbit despre responsabilitatea Italiei în cadrul victoriei militare și politice împotriva Imperiului Habsburgic: Italia chiar nu a știut, la sfârșitul primului război mondial, să administreze această poziție la nivelul elitelor politice, ci numai la nivelul hotărârii activității a unor personalități, aflate în situații deosebite, ca de pildă, aceea a colonelului Guido Romanelli. Fără îndoială, putem să-l definim un martor „pasionat” de evenimentele Ungariei, țară cu care, în câteva ocazii, „se identifică”¹²; iar raporturile sale cu Béla Kun au fost „utile pentru toți” - cum le-a definit Leo Valiani¹³. Limitele sale sunt evidente în relațiile cu români, cu care nu a putut stabili dialogul pe care l-ar fi dorit. Polemica asupra activității și protagonismului său - întors în Italia, Romanelli a fost acuzat de către generalul Mombelli de comportament „iresponsabil”, aproape un act de nesupunere - nu poate anula rolul său în promovarea celei mai înalte valori morale și pe timp de război, sau pe cel cu privire la menținerea unei distinse imagini a Italiei¹⁴.

BIBLIOGRAFIE

- Caroli, G., *Rapporti militari fra Italia e Romania dal 1918 al 1945. Le carte dell'Ufficio Storico, Stato Maggiore dell'Esercito*, Roma 2000.
- Cipăianu, G. - Vesa, V. (îngrijit de), *La fin de la Première Guerre Mondiale et la nouvelle architecture géopolitique européenne*, Cluj 2000.
- Fornaro, P., *Béla Kun, professione rivoluzionario*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1980.
- Fornaro, P., *L'Ungheria dei Consigli e l'Europa danubiana nel primo dopoguerra*, Milano 1987.
- Ghisa, A., *România și Ungaria la începutul secolului XX. Stabilirea relațiilor diplomatice*, Cluj 2002.
- Iancu, Gh. - Cipăianu G. (îngrijit de), *La consolidation de l'union de la Transylvanie et de la Roumanie (1918-1919). Témoignages français*, București 1990.
- Laporta, P., "Guido Romanelli. Ufficiale italiano nella storia dell'Ungheria", în *Rivista militare*, Periodico dell'Esercito Italiano, 2/2002 Roma.

¹² Cfr Biagini, A., "Introduzione storica", în Romanelli, op. cit., în special p. XXIV.

¹³ Cfr Valiani, L., *Riflessioni vissute su due rivoluzioni*, Le Monnier, Firenze, 1989; cfr și Romanelli, op. cit., p. XXIV.

¹⁴ În mesajul de condoleanțe transmis văduvei lui Romanelli de secretariatul fostului rege al Italiei, Umberto al II-lea, în exil, din 28 noiembrie 1973, "Il Sovrano si inchina reverente alla memoria del valoroso Soldato e dell'apprezzato gentiluomo che (...) ha nobilmente servito la Patria in pace ed in guerra".

- Romanelli, G., *Nell'Ungheria di Béla Kun e durante la missione militare romena. La mia missione (maggio-novembre 1919)*", îngranjit de Antonello Biagini, Ufficio Storico - Stato Maggiore dell'Esercito, Roma 2002.
- Torrey, G., "La Prima Guerra Mondiale e l'Unione del 1918", în *Una storia dei Romani*, coordonat de Fischer-Galati, S. - Giurescu, D. C. - Pop, L-A., Cluj-Napoca 2003.
- Valiani, L., *La dissoluzione dell'Austria-Ungheria*, Milano 1985 (II).
- Valiani, L., "La Rivoluzione proletaria in Ungheria nel 1918-19" (deja în *Nuova Antologia*, ianuarie-iunie 1978, n. 2125-2126) și "La politica estera dei governi rivoluzionari ungheresi del 1918-19" (deja în *Rivista storica italiana*, dicembre 1966, fasc. IV), înapoi în *Scritti di Storia. Movimento socialista e democrazia*, îngranjit de Franco Marcoaldi, Milano 1983.

ITALIA LA 1918: UNIRE SAU IMPĂRTIȚIRE?

GIUSEPPE MOTTA

(Universitatea „La Sapienza” Roma; Institutul Italo-Român de Studii Istorice Cluj-Napoca)

În istoria Italiei anul 1918 îndeplinește o semnificație deosebită și simbolică, pentru că reprezintă capătul procesului istoric de unire națională, realizarea cererilor pentru Trento, Trieste și alte teritorii locuite de populația italiană. Când s-a redactat Constituția republicană, data de 4 noiembrie 1918, data armistițiului (în realitate semnat în ziua de 3 dar anunțat în ziua următoare, adică pe 4) a fost alcășă ca “giorno dell'unità nazionale” și de atunci aniversarea victoriei din 1918 a constituit simbolul independenției naționale. Cum a subliniat recent președintele republicii, Ciampi: *Natiunea sărbătorește armatele pentru extraordinara contribuție la unirea și construirea Patriei.*

Alături de considerațiile cu caracter simbolic, ne putem referi la anul 1918 ca la o etapă unitară într-un moment de puternice împărțiri interne. Politica externă a Italiei la început, după prima unire din 1861, funcționează pe baza sloganului “*indipendenti sempre isolati mai*” (întotdeauna independenti, niciodată izolați) al lui Visconti Venosa.

Politica internațională a Italiei are ca subiect central respectul de *status quo*. La congresul de la Berlin se prezintă cu un alt slogan, al lui Corti, ministrul afacerilor externe sub guvernul lui Cairoli, “*mani nette*”- mâninile spălate. Italia este definită ca o putere de mărime medie și intră în Tripla Alianță cu Germania și Austro-Ungaria (1882), alianță numită și “*l'innaturale alleanza*” realizată cu dușmanul istoric din timpul războaielor pentru independență.

Doar la sfârșitul secolului 19, această politică se schimbă: Italia se îndreaptă spre Africa și coloniile sale și abandonează valorile din “Risorgimento”. Începutul colonialismului subliniază distanța față de Franța, mai ales în timpul războiului împotriva Turciei pentru a cucerii Libia (1911), ocazie cu care se remarcă sechestrul unor vapoare franceze acuzate de contrabandă în favoarea Turcei.

Când Italia intră în primul război mondial, chestiunea teritoriilor nerestituite nu e singurul obiectiv în politica sa externă, pentru că Italia a început o politică de interes în Africa și în Marea Mediterană, de exemplu în Turcia unde se iniția o importantă politică comercială și deja s-a înregistrat o nouă atitudine.

Italia, după o prima alegere spre neutralitate, începe să negocieze intrarea sa în conflict, nu doar pe baza problemelor din Trento și celelalte teritorii austriace unde majoritară era populația italiană.

Ministrul Di San Giuliano începe negocierile și pregătește o schiță de document diplomatic unde exprimă obiectivele italiene și, în același timp, se apelează la tratatul din 1882 și se cer compensații Austriei. Ministrul următor, Sonnino, schimbă poziția față de Austria, și trimite la Londra altă propunere aproape similară cu cea făcută de Di San Giuliano. În același timp Austria hotărăște să negocieze cu Sonnino, dar activitatea diplomatică se oprește pentru că textul trimis la Londra este acceptat.

Pe 26 aprilie 1915 este semnat Pactul de la Londra: Trentino până la Brennero, Trieste și Gorizia până la Quarnaro, incluzând Dalmazia, insulele, protectoratul asupra Albaniei, Dodecanezul, și o parte din Turcia Asiatică sunt promise Italici, care intră în război, atrasă de posibilitatea de finalizare a procesului de unire națională și, chiar, de schimbare a statutului, de la putere medie la cea mare, cu colonii și interese diverse.

Totuși, subiectul central rămâne chestiunea iridentistă. Iridentismul este o mișcare care vrea încheierea unirii naționale și cucerirea teritoriilor austriece unde locuiesc ultimii italieni în afara statului italian. Acele din Trento și Trieste sunt chestiunile foarte resimțite de opinia publică: în Trento foarte cunoscut este cazul lui Cesare Battisti, care a luptat pentru a obține mai multă autonomie față de Innsbruck, centrul politic al regiunii Tyrol, unde italienii constituiau minoritatea. În Trieste ceva similar s-a întâmplat cu Oberdan, un italian care este executat pentru că a fost acuzat că intenționa să organizeze un atentat împotriva lui Franz Josif, împăratul austriac. Tensiunile cresc mai târziu, în 1913, când administrația a luat grava decizie de a concedia muncitorii italieni din birouri publice.

Mișcările iridentiste au și o tendință extremistă, care este chiar remarcată în problema Dalmației, zona în care pe câmpie locuiesc slavii și în orașele de lângă mare, italienii, unde din timpul stăpânirii republicii Veneția s-a desfășurat o activitatea comercială foarte intensă și unde a rămas amprenta italiană și în artă: clădirile și lucrările lui Orsini (numit Juraj Dalmatinac).

Același obiectiv e fundamental și pentru alte populații, în Serbia, în Transilvania și în alte locuri. Reprezentanții se întâlnesc la Roma în aprilie 1918 la Congresul națiunilor oprimate de Imperiul Austro-Ungar unde se semnează Pactul de la Roma.

Acest an, 1918, este și anul marilor bătălii împotriva Austriei, aliatul care a devenit dușman, usurpatorul drepturilor italienilor la Trento și Trieste. Aceste bătălii au o importanță deosebită, strâns legate de istoria națională.

Războiul ajută coziunca și unirea armatelor. La nivel politic încă sunt probleme pentru a interveni sau pentru a aștepta luptele împotriva dușmanului austriac.

Paradoxal, și o înfrângere ca aceea de la Caporetto are o valoare morală foarte importantă pentru terminarea conflictului. Bătăliile următoare, ca cele de la Piave și de la Monte Grappa, reprezintă ultima etapă într-un proces istoric mai complex și mai lung, ocazia numită "grande offensiva" care se termină pe 30 octombrie.

Imaginea dobândită în luptele din 1918, e o imagine simbolică: o armată cu moralul ridicat care însă nu e avantajată de situația ambientală - fluviul Piave nu poate fi traversat pentru că este în revârsare - lupta împotriva unui dușman care urăște italianul pentru trădarea sa, fapt care a prelungit războiul. Victoria este neașteptată: se spune că Generalul Diaz (unul dintre cei mai prudenti) când a primit știrea despre victoria la Vittorio Veneto nici nu știa unde se află acest sat și spune cu nerăbdare "...ma dove c.... si trova questa Vittorio Veneto?"

Pe data de 29 octombrie, de la Trento austriacii cer armistițiul; întâlnirea dintre cele două delegații începe în aceleași zile aproape de Padova, la "Villa Giusti", proprietatea senatorului Giusti, de la care derivă denumirea "Armistizio di Villa Giusti".

Negocierile de acolo durează 4 zile, și locul este încă simțit ca unul simbolic în Istoria unirii italiene. Se discută despre: căile ferate, predarea flotei și a materialului de război austriac, retragerea trupelor austriece din teritoriul italian, restituirea prizonierilor de război și ocuparea italiană în zonele prevăzute de către pactul de la Londra.

Pe 2 noiembrie împăratul austriac hotărăște să accepte condițiile armistițiului și Comandantul Suprem al armatei austriace cere retragerea imediată a trupelor, și de fapt începe o situație de haos la graniță. Armata austriacă, care jefuiește satele în zona de trecere, e urmată de cea italiană, în același timp prizonierii italieni de război încep să se întoarcă în Italia fără nici un plan, trecând prin teritorii cu probleme rămase din timpul războiului: lipsa de mâncare, izolarea și mizeria, care nu pot fi rezolvate de guvernul italian în perioada de criză economică și comercială.

În ziua de 3 noiembrie trupele italiene intră în Trento, unde pun tricolorul pe castelul "Del Buon Consiglio" unde a fost executat Battisti. În aceleasi zile, marina italiană ajunge în Istria, în insule - Abbazia, Rovigno, Parenzo, Lussin, Lissa, Logosta, Meleda, Curzola, Zara Pola și Sebenico - și la Trieste care era deja liber datorită insurecției când poporul aruncă statuile împăratului în mare.

Pe 19 noiembrie se concretizează desenul politic decis la Londra: Trentino, Alto Adige, Venezia Giulia, Istria, Dalmatia și Fiume, teritoriile recunoscute ca fiind italieniști prin populație, limbă, structură geografică, tradiții istorice sunt ocupate de trupele italiene.

Evenimentele sunt privite ca o mare victorie italiană și celebrările sublinează exaltarea națională, succesul belic și moral al trupelor. Italia e definită ca o mare putere nu doar în ziarele naționale, ci și în cele din străinătate, de exemplu în Daily Chronicle și Daily Telegraph.

Dar situația internațională în timpul războiului s-a schimbat: Franța și Marea Britanie nu mai recunosc valoarea pactului de la Londra; intrarea Statelor Unite imaginează reconstrucția pe principiile lui Wilson, care sunt incompatibile cu sistemul compensațional și cu nașterea unui nou stat: Iugoslavia.

Wilson, în ianuarie 1917, înființează politica sa "pace fără victorie" și propune doctrina lui Monroe ca un criteriu pentru reconstrucția europeană. Între cele 14 principii ale lui Wilson, punctele 9 și 10 sunt incompatibile cu obiectivele italiene - punctul 9 care ar fi vrut granițele italiene trasate pe baza principiului de naționalitate, și punctul 10 care poate să fie considerat ca începutul principiului Autoderminării popoarelor, pentru care fostele națiuni din Imperiul Habsburgic aveau nevoie de a dezvolta un stat propriu.

Nici situația internă în definitiv nu era foarte bună și nu contribuia la consolidarea poziției Italiei: la dificultatea cu care s-a aplicat armistițiul se adaugă împărțirile interne la nivel politic. Pozițiile naționaliștilor sunt diferite de cele susținute de către oamenii politici mai realiști și mai atenți la echilibrul european.

Pe 15 noiembrie, când guvernul pregătește conferința de la Paris, această fractură ajunge la un punct crucial: Bissolati exprimă poziția sa favorabilă pentru proiectul lui Wilson, adică renunțarea Italiei la Dalmatia, Alto Adige și la Dodecanez – teritorii prevăzute în pactul de la Londra - pentru a obține Fiume și Zara. Nitti singur s-a alăturat

lui Bissolati dar Sonnino, ministrul afacerilor externe, a fost împotrivă. Pe 20 noiembrie Orlando apelează la popor pentru unirea și coeziunea într-un moment dificil, în care Italia are nevoie de sacrificii pentru a plăti datorile de război, pentru a dezvolta industria și pentru a face față problemelor cu caracter social.

Apelul lui Orlando cauzează o reacție nefavorabilă în opinia publică dezorientată. Pe 26 decembrie Orlando și Diaz își declară sprijinul pentru Bissolati, dar totuși Sonnino reușește să-și impună poziția, care prevede cererea pentru Fiume, oraș italian a cărui anexare este perfect compatibilă cu principiile lui Wilson.

Consecința directă este că Bissolati, Nitti și alții care favorizează planul de renunțare la Dalmatia, își prezintă demisiile și sunt înlocuiți; după solidaritatea din timpul războiului, Italia se întoarce la împărțirile interne și nu se demonstrează capacitatea să facă față la dificila situație, să înțeleagă problemele internaționale și să aibă flexibilitatea necesară.

În această ambianță, Italia se prezintă la conferința de la Versailles, unde lucrările incep pe 18 ianuarie 1919, după vizita lui Wilson în Italia unde este primit cu celebriile și aclamările populației.

Italia intră în Comisia Centrală alături de Franța, Marea Britanie și Statele Unite și este reprezentată de către Orlando și Sonnino. Italia nu este ajutată, nici sprijinită pentru obiectivele sale dar, într-adevăr nici nu duce o politică flexibilă și nu folosește bine instrumentul diplomatic.

Orlando și Sonnino rareori sunt de acord între ei; Orlando e mai disponibil să renunțe la Dalmatia pentru Fiume, Sonnino cere cele hotărâte la Londra inclusiv Fiume - ca și naționaliștii și iredențiștii care consideră teritoriile slave proprietate italiană și au o poziție foarte radicală: d'Annunzio spune că Dalmatia este italiană pe baza dreptului divin. Pe 7 februarie, Orlando exprimă cererile Italiei inclusiv anexarea orașului Fiume, unde Consiliul național italian a solicitat deja anexarea la sfârșitul lui octombrie 1918.

Foarte controversată este și problema în sudul Tirolului, astfel încât o posibilă interpretare a evenimentelor ar fi că Orlando vrea să ajungă la un compromis, pretinzând mai mult pentru a obține mai puțin. Între Wilson și italieni distanța politică crește, mai ales în ceea ce privește Dalmatia, solicitată și de Iugoslavia, a cărei oameni politici acționează mai bine față de Wilson. Iugoslavia, care dorește și Trieste, propune Italiei un arbitrat sub patronajul lui Wilson, propunerea fiind refuzată.

În 23 aprilie Wilson, fără să se consulte cu Orlando, publică "Manifestul poporului italian" unde propune ceea ce se numește Linia lui Wilson ca o soluție la problema granițelor între Italia și Iugoslavia în sudul Istrei. Propunerea este, din punct de vedere teritorial, mai puțin favorabilă pentru Italia dar are și puncte mai bune pentru că Pola și niște căi ferate ar deveni italiene fără Fiume.

Reacția lui Orlando este bruscă: abandonează Parisul și se întoarce în Italia, unde are parte de solidaritatea poporului italian și așteaptă scuze de la Paris. Dimpotrivă, la Paris lucrările continuă fără reprezentanții italieni. Se hotărăște despărțirea coloniilor Germaniei din Africa și Lloyd George susține ocuparea Greciei la Smirne, care deține era promisă Italiei în 1917.

Este clar atunci că prezența italiană la Paris este fundamentală și ca Orlando trebuie să se întoarcă susținut de parlamentul italian.

Dar sprijinul parlamentului durează prea puțin: în iunie guvernul lui Orlando este înlocuit cu cel al lui Francesco Saverio Nitti și Tittoni devine noul ministru al afacerilor externe. Atmosfera la Paris se schimbă și pentru că începe declinul lui Wilson și tratatul de la Saint-Germain cu Austria este semnat în septembrie. Tratatul prevede reglementarea taxelor, dreptul noilor cetățeni italieni și chestiunea frontierelor. Cele mai importante sunt frontierele cu noua republică austriacă și la est cu noua Iugoslavie: importanța frontierelor este strategică pentru apărare, iar politica pentru consolidarea Italiei, pentru prestigiul internațional și pentru satisfacerea mișcărilor iridentiste și naționaliste, care au o puternică influență politică la Roma.

Noul teritoriu italian nu cuprinde tot ceea ce a fost prezentat de către clasa politică poporului italian, aşadar e evident că s-a dezvoltat distanță între celebrarea unirii naționale, exaltarea victoriei ca simbol al trecerii spre condiția de mare putere, și realitatea în sine.

Clasa politică italiană nu a știut să obțină ceea ce dorea, nu a acționat bine la nivel diplomatic la Paris, i-a lipsit flexibilitatea și legătura cu echilibrul european. A văzut numai cucerirele la nivel teritorial și a omis problemele economice.

Total a demonstrat împărțirea internă, situația de haos care a fost evidentă și la nivel social.

După război, se înregistrează o criză economică cu multe greve, soldații foști prizoneri se întorc din război fără să găsească loc de muncă și grupările naționaliste protestează împotriva a ceea ce ei numesc "Vittoria mutilata". Situația internă e foarte tensionată pentru că apare și bolșevismul și este caracterizată de o insatisfacție generală, o atmosferă potrivită și pentru mesajul foarte naționalist al lui Mussolini, fost revoluționar printre cei care au semnat pactul de la Roma și acum devenit și mai naționalist.

El organizează aşa-numitele "Fasci di Combattimento" și lansează mesajul sau demagogic:

"Diffenderemo i nostri morti anche a costo di scavare le trincee nelle piazze e nelle strade". "La nazione italiana è come una grande famiglia. Le casse sono vuote. Chi deve riempirle? Noi, forse? Noi che non possediamo case, automobili, banche, miniere, terre, fabbriche, banconote? Chi può, deve pagare. Chi può, deve sborsare... E l'ora dei sacrifici per tutti. Chi non ha dato sangue, dia denaro!".

Această atitudine atrage poporul și se dovedește prin fapte căstigătoare. Mussolini subliniază victoria și unirea națională, critică incapacitatea guvernelor - de fapt după Nitti, în 1920 vine Giolitti, în 1921 Bonomi, după aceea Facta și la sfârșit Mussolini - care se demonstrează capabil să cucerească opinia publică.

Anul 1918 poate fi considerat în același timp anul unirii naționale, capătul drumului spre construirea Italiei - motive pentru care astăzi ne amintim de această dată și de valoarea sa simbolică - dar este și punctul de plecare pentru o fază mai gravă în istoria Italiei. Au apărut bazele care au ajutat la dezvoltarea fascismului ce s-a inserat într-o atmosferă europeană caracterizată de ură și naționalism. Toate statele beligerante nu au reușit să ajungă la un acord comun și la o soluție de compromis între bolșevism și ideologia lui Wilson, care a falimentat la nivel intern, când Wilson nu a câștigat alegerile în Statele Unite, și la nivel internațional, lăsând în Europa un sistem caracterizat de haos și de lipsa unui echilibru consolidat.

Anul 1918 nu a reprezentat o înfrângere numai pentru Italia, a cărei speranță pentru un viitor de a devenit o mare putere a scăzut în fața situației reale în care a început succesul fascismului. În general a început declinul Europei și s-a pierdut o bună ocazie pentru a ajunge la o atmosferă de pace, de echilibru în tot continentul european, slăbind și rolul său în societatea internațională.

BIBLIOGRAFIA

- F. Chabod, *L'Italia contemporanea: 1918-1948*, Einaudi, Torino 1997.
- E. Decleva, *L'Italia e la politica internazionale dal 1870 al 1914, l'ultima fra le grandi potenze*, Mursia, Milano 1974.
- D. Mack Smith, *Storia d'Italia*, Giappicchelli, Torino 1981.
- A. Repaci, *Da Sarajevo al "maggio radioso", l'Italia verso la prima guerra mondiale*, Mursia, Milano 1985.

RAPORT ASUPRA ACTIVITĂȚILOR INSTITUTULUI ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE

Colaborarea dintre Roma și Cluj a dus în timp la crearea unei relații științifico-academice și de raporturi personale iar, Institutul Italo-Român de Studii Istorice se poate considera rezultatul cel mai de seamă și în același timp începutul unui nou drum. Deja în sesiunea de comunicări italiano-române inițiată de profesorul Gheorghe Măndrescu, în acel timp director al Accademia di Romania la Roma, organizată în sediul acesta (Etnic și confesional în Transilvania, 1999) și apoi a celei de la Universitatea "Babeș Bolyai" din Cluj-Napoca (Stat și Națiune în Europa Centro Orientală, 2001), se consolida o astfel de colaborare. În primăvara anului 2002, cu ocazia sesiunii România către Uniunea Europeană, organizată la Roma de profesorul Antonello Biagini, director al Centrului Interuniversitar de Studii asupra Europei Centro-Orientale (CISUECO), masa rotundă de închidere a evenimentului focaliza un obiectiv posibil și important și anume crearea unui Institut italo-român și a unei Biblioteci italiene pentru a da o bază instituțională stabilă raportului din lumea universitară italiană și română. Semnarea Protocolului de înțelegere de la Roma la 4 decembrie 2002 (Nr. prot. 758/04-12-2002) între CISUECO (Director: Prof. Antonello Biagini) pentru Universitatea de Studii din Roma "La Sapienza", Universitatea Liberă "San Pio V" din Roma (Rector: prof. Francesco Leoni) și Facultatea de Istorie și Filosofie pentru Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj Napoca (Decan: prof. Toader Nicoară) a hotărât nașterea Institutului italo-român la Cluj-Napoca, în sediul pus la dispoziție de Facultatea de Istorie și Filosofie, cu acordul Senatului Academic al Universității "Babeș-Bolyai" și cu activul interes al vice-rectorului de atunci prof. Nicolae Bocean. Cu ocazia acestei întâlniri prof. Biagini punea la dispoziție circa 1000 de volume pentru a fi transportate în România ca și prim fond al Bibliotecii italiene aparținând Institutului. Cu sosirea primilor doi bursieri, cercetători de la Roma, în februarie 2003 începea activitatea de pregătire pentru inaugurarea Institutului, care s-a petrecut cu ocazia celei de-a patra sesiuni italo-române Stat și Biserica în Europa, Cluj - Napoca (1-4 mai 2003). La 14 mai 2003 s-a organizat prima reuniune din partea română a Consiliului Științific. În septembrie 2003 doamna Ioana Sârb este numită referent documentarist și traducătoare a Institutului fixându-se orarul de deschidere pentru public al Bibliotecii italiene. În noiembrie 2003 Buletinul Informativ al Universității "Babeș-Bolyai" comunica datele privind statutul, inaugurarea și activitatea desfășurată de institut din aprilie până în septembrie 2003. La 13 noiembrie 2003 în prezența profesorului Antonello Biagini s-a desfășurat o nouă reuniune a Consiliului Științific. În ședința primului Consiliu Științific reunit al Institutului Italo-Român de Studii Istorice convocat pe lângă Universitatea Liberă de Studii "San Pio V" din Roma la 12 decembrie 2003, se trecea la aprobară statutul Institutului, și a regulamentului Consiliului Științific, la numirea Secretarului general, la discutarea și aprobarea programului științific al Institutului, a activităților sale. S-a analizat situația bibliotecii, a activității de traducere, publicarea Anuarului de fină, și principalele inițiative prevăzute pentru anul 2004.

Relativ la activitățile desfășurate în 2003, se amintește înainte de toate deja pomenita sesiune italiano-română Stat și Biserica în Europa, desfășurată de la 1 la 4 mai, la care au participat numeroși specialiști din Roma, Messina, Viterbo, București și Cluj-Napoca. Cu aceeași ocazie la 1 mai a fost inaugurat Institutul și Biblioteca Italiană în sediul din strada Universității 7-9 la Cluj-Napoca; la 3 mai s-a desfășurat o masă rotundă asupra activității Institutului, și prezentarea publicării Actelor Sesiunilor italiano-române din 2001-2002 în volumul aflat sub îngrijirea lui Francesco Randazzo "România-Italia-Europa. Istorie, economie, politică și relații internaționale", disponibile în Biblioteca Italiană.

Din primăvara anului 2003, Institutul a promovat o serie de întâlniri pe lângă Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca pe diferite teme:

- *Monarhia Constituțională în epoca contemporană*, dezbatere moderată de Prof. Toader Nicoară, Decanul Facultății de Istorie și Filosofie, unde au intervenit profesori și doctoranzi români, italieni și spanioli asupra rolului real și potențial pe care monarhia l-a desfășurat și îl poate desfășura în țări diferite, ca România, Italia și Spania (2 aprilie 2003);

- *Estetica și propaganda în regimul lui Francesco Franco și originea lor în modelul fascist mussolinian*, întâlnire-dezbateră deschisă de lucrarea doctorandei Maria Nogues Bruno de la Universitatea din Saragosa (16 iunie 2003);

- *Criza irachiană și criza relațiilor internaționale*, întâlnire-dezbateră cu masă rotundă și prezentarea volumului colectiv "C'era una volta Iraq", de către Prof. Corneliu Nicolescu, urmată de intervențiile (în calitate de autori) ale lui Andrea Cartenya și Giuseppe Motta cât și a numeroși profesori și istorici care au anotat dezbaterea (23 iunie 2003);

- *Armisticiul italian din 8 septembrie 1943 și implicațiile sale asupra relațiilor internaționale ale Italiei*, întâlnire-dezbateră și prezentare a nouășilor istoriografice italiene de istorie modernă și contemporană, de asemenea a revistei lunare italiene și de istorie contemporană "Millenovuccento" - din această revistă rămâne disponibil în Biblioteca italiană seria întregului an 2003 și în fiecare lună sunt prezente numerele următoare (13 noiembrie 2003).

- *Reforma învățământului universitar în Europa*, Masă rotundă sub patronajul rectorului Prof. Andrei Marga (Cluj-Napoca, 13 noiembrie 2003), cu participarea Prof. Antonello Biagini (Universitatea "La Sapienza" Roma) și a Dr. Roberto Reali (Centrul Național de Cercetări din Roma);

- *Europa, Nouă Continent*, întâlnire de prezentare a următoarelor volume: "Europa, il Nuovo Continente. Presente, Passato e Futuro dell'Unione Europea (sub îngrijirea lui Liliana Faccioli Pintozzi); "Le politiche Comunitarie per lo sviluppo" (de Massimiliano Cordeschi și Pietro Maria Paolucci), disponibile amândouă în Biblioteca italiană (14 noiembrie 2003);

- *România și Italia în toamna lui 1918*, conferință internațională, organizată în colaborare cu Centrul de Studii Transilvane, cu lucrări privind poziția internațională a Italiei și a României la sfârșitul primului război mondial (prezentarea volumului de memorii de Guido Romanelli sub îngrijirea lui Antonello Biagini, "Nell'Ungheria di Bela Kun e durante l'occupazione militare romena. La mia missione (maggio-novembre 1919)", disponibil în Biblioteca Italiană) (4 decembrie 2003);

- *Regioni e regionalizzazione nel contesto europeo*, masă rotundă la care s-a dezbatut tema regionalismului și a impactului său asupra actualului concept de unitate națională (4 decembrie 2003).

Ca urmare, cu ocazia vizitei la Roma a delegației române a Universității "Babeș-Bolyai" în zilele 8 - 13 decembrie 2003, s-au desfășurat următoarele întâlniri:

- 9 decembrie - vizită la Biblioteca Senatului Republicii; întâlnire în cadrul Comisiei de Afaceri Europene a Senatului cu președintele senator Greco, cu vicepreședintele senator Manzella și cu raportorul senator Basile, care au donat compozițiilor delegației rezumatul adus la zi, în noiembrie 2003, asupra colaborării bilaterale dintre Italia și România.

- 10 decembrie - întâlnire a decanului Facultății de Economie a Universității "Babeș-Bolyai", Prof. D. Matis, cu vicepreședintele Facultății de Economie și Comerț a Universității "La Sapienza" din Roma, Prof. Annibaldi, și cu referenții din diferite arii de studiu pentru bune colaborări în spațiul activității Institutului;

- 11 decembrie - întâlnire a Prof. Sabău și Măndrescu cu profesorarea Squarzina de la Departamentul de Istoria Artei a Universității "La Sapienza" pentru viitoare colaborări în spațiul activității Institutului.

Așa cum fusese prevăzut de statutul Institutului în luna octombrie 2003 a fost inițiat, în limba italiană, cursul interdisciplinari de "Istoria Italiei" sub conducerea doctoranzilor Andrea Carten și Giuseppe Motta. Cursul desfășurat în cadrul Facultății de Istorie și Filosofie a Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, a fost frecventat de un număr important de studenți, care au susținut proba de examen oral în ianuarie 2004 cu cele mai bune note.

În această primă parte a anului 2004 din inițiativa Prof. Biagini, prin delegația oficială a Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, Institutul a participat la întâlnirea cu delegația Comisiilor Afacerilor Europene din Camera Deputaților și Senatul Republicii Italiane desfășurată la București pe lângă Hotelul Hilton la 2 martie, urmată de primirea de către ambasadorul Italiei în România Excelența Sa Stefano Ronca. În cadrul acestei întâlniri, s-a evidențiat din partea senatorului Greco președinte al Comisiei senatoriale disponibilitatea de a avea în Universitate și în Institut un referent pentru a putea primi informații și a încerca să se lucreze pe diverse teme, mai cu seamă pentru o mai strânsă colaborare academică între Italia și România (care să permită recunoașterea reciprocă a titlurilor universitare), precum și relativ la normele și cerințele de multe ori greoaie și birocratice care fac dificilă mobilitatea studenților din România către Italia. Pe lângă aceasta, prezența în delegația de la Cluj a Rectorului Universității de Științe Agrare și de Medicină Veterinară, Prof. Mărgărită, a deschis, mai cu seamă datorită interesului și disponibilității sen. Basile, ulterioare posibilități de colaborare și în cadrul științelor agrare atât de importante în actuala fază a tranzitiei române.

Ca și primă întâlnire promovată de către Institut în 2004, la 16 martie a avut loc conferința Profesorului Peter Sarkozy (CISUECO, Universitatea "La Sapienza" din Roma) cu titlu "Un mesaj european": *Joannes Lazoy între Alba Iulia și Roma*, cu proiecțarea de imagini ale Catedralei din Alba Iulia și ale bisericii Santo Stefano Rotondo din Roma, și referiri la călătoriile canonichului transilvan Lazoy înmormântat în Orășel Etern.

La Biblioteca Italiană a Institutului, este completat inventarul și catalogul a circa 1000 de volume din prima donație a prof. Biagini. Pentru noua donație de circa 800 de volume, un fotocopiator și o stație completă de computer, se impune găsirea unui nou spațiu. Doamna Ioana Sârb, a tradus în română volumul *Istoria Turciei contemporane* de Antonello Biagini, și poate să continue cu traducerea din română în italiană a următoarei cărți, deja aleasă, *Istoria Românilor* de Vlad Georgescu.

Între inițiativele viitoare, cea mai importantă este sesiunea "Comunism, comunism: modelul român". Ea este organizată de Institutul Italo-Român de Studii Iсторических (Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca) și de către CISUECO - Centrul Interuniversitar pentru Studii asupra Europei Centro-Orientale (Universitatea "La Sapienza" Roma) în colaborare cu Fundația Bonino-Pulejo (Messina), Fundația Institutului Gramsci (Roma) și Facultatea de Litere și Filosofie (Universitatea din Messina). Se prevede prezentarea a mai mult de 20 de lucrări împărtășite în patru sesiuni de lucru, care se vor desfășura din 2 în 6 mai 2004 la Messina.

În colaborare cu Centrul Cultural Austriac, condus de Prof. Rudolf Gräß se propune organizarea unei sesiuni de comunicări privind *Influențele austriace în Lombardia-Veneto și în Transilvania din punct de vedere militar, instituțional, ecclaziastic*. Se află sub bune auspicioase o largire a temei la periferiile Imperiului și suntem dispuși a crea un comitet științific cu participarea unor personalități italiene, austriecă și române care să poată defini programul sesiunii prevăzută pentru anul 2005.

A fost lansată pentru anul 2005 propunerea de întâlnire internațională pentru tinerii istorici europeni, în particular italieni și români, care va fi organizată de Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. Pentru o asemenea ocazie se propune constituirea pe lângă Institut a unui *Forum permanent asupra istoriei și științelor sociale*, capabil să mențină via rețea de contacte între cercetători, să deschidă și să stimuleze confruntări și dezbateri între istorici, să monitorizeze istoriografiile naționale. Unele teme deja propuse ca și titluri generale ale evenimentului sunt următoarele: 1) Istoriografia italiană și română în perspectivă europeană; 2) Rolul istoriografilor naționale în viitorul Europei - studii de caz; 3) Între memorie și actualitate: istoriografia și identitatea europeană. Se prevede, dată fiind importanța inițiativei, implicarea de instituții publice și private, academice, de prestigiu.

RAPPORTO SULLE ATTIVITÀ DELL'ISTITUTO ITALO-ROMENO DI STUDI STORICI

La collaborazione tra Roma e Cluj ha tracciato negli anni un sodalizio scientifico, accademico e di rapporti personali per i quali l'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici si può considerare il risultato più grande e insieme l'inizio di un nuovo percorso. Già nei convegni italo-romeni, iniziati dal prof. Gheorghe Măndrescu, all'epoca direttore dell'Accademia di Romania di Roma, tenuti nei locali dell'Accademia stessa (*Etnia e confessione in Transilvania*, 1999) e dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca (*Stato e Nazione in Europa Centro-Orientale*, 2001), si consolidava tale collaborazione. Nella primavera del 2002, quindi, in occasione del convegno *La Romania verso l'Unione Europea* organizzato a Roma dal prof. Antonello Biagini, direttore del Centro Interuniversitario di Studi sull'Europa Centro-Orientale - CISUECO, la tavola rotonda di chiusura focalizzava nella creazione di un Istituto italo-romeno e di una Biblioteca italiana un obiettivo possibile e importante per dare una base istituzionale stabile a tale rapporto interaccademico. La firma del Protocollo d'intesa avvenuta a Roma il 4 dicembre 2002 (Nr. Prot. 758/04-12-2002, Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca) tra il CISUECO (Direttore: prof. Antonello Biagini) per l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", la Libera Università "San Pio V" di Roma (Rettore: prof. Francesco Leoni) e la Facoltà di Storia e Filosofia per l'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca (Preside: prof. Toader Nicoară) ha sancito la nascita dell'Istituto italo-romeno a Cluj-Napoca, nei locali messi a disposizione dalla Facoltà di Storia e Filosofia, con l'accordo del Senato Accademico dell'Università "Babeş-Bolyai" e con l'attivo interessamento dell'allora Prorettore prof. Nicolae Bocşan. In occasione di questo stesso incontro il prof. Biagini metteva a disposizione circa 1000 volumi per il trasporto in Romania, quale primo fondo della Biblioteca italiana facente parte dell'Istituto. Con l'arrivo dei primi due borsisti ricercatori da Roma nel febbraio 2003 si iniziava l'attività di preparazione all'inaugurazione dell'Istituto, prevista in occasione della IV edizione del Convegno italo-romeno *Stato e Chiesa in Europa*, Cluj-Napoca (1-4 maggio 2003). Presso la sede dell'Istituto si svolgevano quindi una riunione della parte romena del Consiglio Scientifico dell'Istituto il 14 maggio ed un'ulteriore riunione il 13 novembre 2003. Oltre alle attività di seguito presentate, nel settembre veniva nominata la dott.ssa Ioana Sârb quale referente documentarista e traduttrice dell'Istituto e veniva fissato l'orario di apertura al pubblico della Biblioteca italiana. Nel novembre 2003 il Bollettino informativo dell'Università "Babeş-Bolyai" riportava le notizie inerenti allo statuto, all'inaugurazione e all'attività svolta dall'Istituto dall'aprile al settembre 2003. Quindi nella seduta del 1° Consiglio Scientifico dell'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici, convocata presso la Libera Università degli Studi "San Pio V" di Roma il 12 dicembre 2003, si procedeva all'approvazione dello Statuto dell'Istituto, all'approvazione del regolamento del Consiglio Scientifico, all'elezione del Presidente e del Vicepresidente del Consiglio Scientifico, alla nomina del Segretario generale, alla discussione e approvazione del programma scientifico dell'Istituto, in particolar modo in relazione alle sue attività, allo stato della biblioteca, alle attività di traduzione, alla pubblicazione del presente Annuario, infine alle principali iniziative previste per il 2004.

Relativamente alle attività svolte nel 2003, si ricorda prima di tutto il già citato Convegno italo-romeno *Stato e Chiesa in Europa*, svoltosi dall'1 al 4 maggio in 5 sessioni di lavoro, cui hanno partecipato numerosi relatori e specialisti provenienti da Roma, Messina, Viterbo, Bucarest e Cluj-Napoca. Più in particolare il 1° maggio sono stati inaugurati l'Istituto e la Biblioteca Italiana nella sede di strada Universității 7-9 a Cluj-Napoca; il 3 maggio si è tenuta una Tavola Rotonda sull'attività dell'Istituto, quindi la presentazione della pubblicazione degli Atti dei Convegni italo-romeni 2001-2002 nel volume a cura di Francesco Randazzo "Romania-Italia-Europa. Storia, economia, politica e relazioni internazionali", disponibile nella Biblioteca Italiana.

Dalla primavera 2003, inoltre, l'Istituto ha promosso senza soluzione di continuità una serie di incontri presso l'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca su vari temi:

- *La Monarchia costituzionale nell'epoca contemporanea*, dibattito moderato dal prof. Toader Nicoară, Preside della Facoltà di Storia e Filosofia, che ha visto l'intervento di professori e dottorandi romeni, italiani e spagnoli sul ruolo reale e potenziale che la monarchia ha svolto e può ricoprire in paesi differenti, quali Romania, Italia e Spagna (2 aprile 2003);

- *Estetica e propaganda del regime di Francisco Franco e la loro origine nel modello fascista mussoliniano*, incontro-dibattito aperto dalla relazione della dott. ssa Maria Nogués Bruno dell'Università di Saragozza (16 giugno 2003);

- *Crisi inachena e crisi delle relazioni internazionali*, incontro-dibattito con la presentazione del volume di Autori Vari "C'era una volta l'Iraq" – introduzione di Antonello Biagini – da parte del prof. Cornelio Niculescu, a cui sono seguiti gli interventi (quali autori) di Andrea Carteny e Giuseppe Motta, nonché di numerosi professori e storici che hanno vivacizzato il dibattito (23 giugno 2003);

- *L'Armistizio italiano dell'8 settembre 1943 e le sue implicazioni sulle relazioni internazionali dell'Italia*, incontro-dibattito con presentazione delle novità storiografiche italiane di storia moderna e contemporanea nonché della rivista mensile italiana di storia contemporanea "Millenovecento" – di tale rivista rimane disponibile nella Biblioteca Italiana l'intera annata 2003 e ogni mese sono presenti i numeri a venire – (13 novembre 2003);

- *La riforma dell'insegnamento universitario in Europa*, Tavola Rotonda sotto il patrocinio del Magnifico Rettore prof. Andrei Marga (Cluj-Napoca, 13 novembre 2003), con la partecipazione del prof. Antonello Biagini (Università "La Sapienza" di Roma) e del dott. Roberto Reali (Centro Nazionale delle Ricerche di Roma);

- *Europa, il Nuovo Continente*, incontro di presentazione dei volumi: "Europa, il Nuovo Continente. Presente, Passato e Futuro dell'Unione Europea" (a cura di Liliana Faccioli Pintozzi); "Le Politiche Comunitarie per lo Sviluppo" (di Massimiliano Cordeschi e Pietro Maria Paolucci), disponibili entrambi nella Biblioteca Italiana (14 novembre 2003);

- *Romania e Italia nell'autunno 1918*, conferenza internazionale, organizzata in collaborazione con il Centro di Studi Transilvani, introdotta da relazioni riguardanti la posizione internazionale dell'Italia e della Romania alla fine della Prima guerra mondiale (con la presentazione del volume di memorie di Guido Romanelli a cura di Antonello Biagini "Nell'Ungheria di Béla Kun e durante l'occupazione militare romena. La mia missione (maggio-novembre 1919)", disponibile nella Biblioteca Italiana) (4 dicembre 2003);

- *Regioni e regionalizzazione nel contesto europeo*, Tavola rotonda in cui si è affrontato il tema del regionalismo e il suo impatto sull'attuale concetto di unità nazionale (4 dicembre 2003).

In seguito, in occasione della visita in Roma della delegazione romena dall'Università "Babeş-Bolyai" nei giorni 8-13 dicembre 2003, si sono svolti i seguenti incontri:

- 9 dicembre – visita alla Biblioteca del Senato della Repubblica; incontro presso la Commissione Affari europei del Senato con il Presidente Sen. Greco, con il Vicepresidente Sen. Manzella e con il Relatore Sen. Basile, i quali hanno donato ai componenti della delegazione il resoconto aggiornato al novembre 2003 sulla collaborazione bilaterale tra Italia e Romania;

- 10 dicembre – incontro del Preside della Facoltà di Economia dell'Università "Babeş-Bolyai" prof. Matiș con il Vicepreside della Facoltà di Economia e Commercio dell'Università "La Sapienza" di Roma, prof. Annibaldi, e con i referenti delle differenti aree di studio per auspicabili collaborazioni nell'ambito dell'attività dell'Istituto;

- 11 dicembre – incontro dei proff. Săbău e Măndrescu con la prof.ssa Squarzina del Dipartimento di Storia dell'arte dell'Università "La Sapienza" per prossime collaborazioni nell'ambito dell'attività dell'Istituto.

Come previsto dallo Statuto dell'Istituto nel mese di ottobre 2003 è stato avviato, in lingua italiana, il corso interfacoltà di "Storia d'Italia" con la docenza dei dott. Andrea Cartenì e Giuseppe Motta. Il corso, svolto nel quadro didattico della Facoltà di Storia e Filosofia dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca, ha riscosso un buon successo di studenti frequentanti, che hanno sostenuto le prova di esame orale nel gennaio 2004 con ottimi voti.

In questa prima parte dell'anno 2004 per iniziativa del prof. Biagini, all'interno della delegazione ufficiale dell'Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca l'Istituto ha partecipato all'incontro con la delegazione delle Commissioni Affari europei della Camera dei Deputati e del Senato della Repubblica Italiana, svolto a Bucarest presso l'Hotel Hilton il 2 marzo, a cui è seguito il ricevimento dell'Ambasciatore d'Italia in Romania S.E. Stefano Ronca. Nell'ambito di questo incontro, si è evidenziato da parte del Sen. Greco Presidente della Commissione senatoriale, la disponibilità ad avere nell'Università e nell'Istituto un referente per poter raccogliere informazioni e cercare così di operare di conseguenza relativamente ai più diversi temi, in particolare riguardo a una più stretta collaborazione accademica tra Italia e Romania (che permetta il riconoscimento reciproco dei titoli universitari), così come relativamente alle norme e alle richieste a volte pesantemente burocratiche che rendono difficile la mobilità studentesca dalla Romania verso l'Italia. Inoltre, la presenza nella delegazione di Cluj del Rettore dell'Università di Scienze Agrarie e di Medicina Veterinaria prof. Mărghitaş ha aperto, soprattutto per l'interesse e la disponibilità del Sen. Basile, ulteriori possibilità di collaborazione anche negli ambiti delle scienze agrarie tanto importanti nell'attuale fase della transizione romena.

Come primo incontro promosso dall'Istituto nel 2004, il 16 marzo si è svolta la conferenza tenuta dal prof. Péter Sárközy (CISUECO, Università "La Sapienza" di Roma) dal titolo: *Un "messaggio europeo": Ioannes Lazoy tra Alba Iulia e Roma*, con la proiezione delle immagini relative alla Cattedrale di Alba Iulia e alla Chiesa di Santo Stefano Rotondo in Roma, riferimenti di partenza e di arrivo del canonico transilvano Lazoy sepolto nella Città Eterna.

Per quanto riguarda la Biblioteca Italiana dell'Istituto, risulta completato l'inventario e il catalogo dei circa 1000 volumi della prima donazione del prof. Biagini. La nuova donazione di circa 800 volumi, di una macchina fotocopiatrice e di una completa *workstation* di computer, rende necessaria l'acquisizione di spazi ulteriori. La dott.ssa Sârb, inoltre, ha completato la traduzione in romeno del volume *Storia della Turchia contemporanea* di Antonello Biagini, e può continuare con la traduzione dal romeno all'italiano del successivo libro prescelto, *Storia dei rumeni* di Vlad Georgescu.

Fra le iniziative prossime future, la più importante è il convegno *Comunismo, comunismi: il modello romeno*. Il Convegno è organizzato dall'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici (Università "Babeş-Bolyai" di Cluj-Napoca) e dal CISUECO - Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Europa centro-orientale (Università di Roma "La Sapienza") in collaborazione con la Fondazione Bonino-Pulejo (Messina), la Fondazione Istituto Gramsci (Roma) e la Facoltà di Lettere e Filosofia (Università di Messina). Si prevede la presentazione di più di 20 relazioni, divise in quattro sessioni di lavoro, che si svolgeranno dal 2 al 6 maggio 2003 a Messina.

In collaborazione con il Centro Culturale Austriaco, diretto dal prof. Rudolf Grif, riguardo la proposta di convegno su *Infuenze austriache nel Lombardo-Veneto e in Transilvania dal punto di vista militare, istituzionale, ecclesiastico*, è auspicabile un allargamento del tema *alle periferie dell'Impero*, e si è propensi a creare un comitato scientifico con la partecipazione di personalità italiane, austriache e romene che possano definire il programma del convegno, previsto per il 2005.

E' stato lanciato per il 2005 la proposta di un Incontro internazionale per giovani storici europei, in particolare italiani e romeni. L'incontro si terrà presso l'Università di Cluj-Napoca e per tale occasione si propone di costituire presso l'Istituto un *Forum permanente sulla storia e le scienze sociali*, capace di mantenere in vita la rete di contatti tra studiosi, di aprire e stimolare confronti e dibattiti tra storici, di monitorare le storiografie nazionali. Alcuni dei temi già proposti come titoli generali dell'evento sono i seguenti: 1) *La storiografia italiana e romena nella prospettiva europea*, 2) *Il ruolo delle storiografie nazionali nel futuro dell'Europa - studi di caso*, 3) *Tra memoria e attualità: la storiografia e l'identità europea*. Si auspica, data l'importanza dell'iniziativa, il coinvolgimento di enti pubblici e privati, di istituzioni accademiche di prestigio.

AFİŞE / *LOCANDINE*

**UNIVERSITATEA "BABEŞ-BOLYAI"
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE
INSTITUTUL ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE**



ANUNȚĂ

DEZBATEREA DESPRE

***Monarhia Constituțională în Europa
contemporană***

MODERATOR:

Prof. univ. dr. Toader NICOARĂ
Decanul Facultății de Istorie și Filosofie

Miercuri, 2 aprilie 2003, orele 18,00
Str. Mihail Kogălniceanu nr. 1
Amfiteatrul "Vasile Bogrea"

Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca
Facultatea de Istorie și Filosofie
Institutul Italo-Român de Studii Istorice
Universitatea de Studii "La Sapienza" Roma
Centrul Interuniversitar de Studii pentru Europa Centro-Orientală
Centrul de Studii Transilvane

**Sesiunea italo-română
A patra ediție**

STAT ȘI BISERICĂ ÎN EUROPA



Program
1-4 mai 2003
Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca
Str. M. Kogălniceanu nr 1
Aula Magna

UNIVERSITATEA "BABEŞ-BOLYAI" CLUJ
FACULTATEA DE ISTORIE ŞI FILOZOFIE
INSTITUTUL ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE



Anunță

ÎNTÂLNIREA-DEZBATERE

*ESTETICA ŞI IDEOLOGIA PROPAGANDEI ÎN
REGIMUL LUI FRANCISCO FRANCO ŞI GENEZA LOR ÎN
MODELUL FASCIST MUSOLINIAN*

Prezintă

DOCTORAND MARÍA NOGUÉS BRUNO

Maria Nogués Bruno predă limba spaniolă ca lector pe lângă Universitatea „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca, Catedra de limba spaniolă, Facultatea de Litere la cadrul programului A.E.C.I. (Agenția Spaniolă de Cooperare Internațională) a Ministerului Afacerilor Externe al guvernului spaniol. Este laureată în Litere pe lângă Universitatea din Saragosa și este candidată la doctoratul de cercetare în Litere. A trecut diploma superioară de doctorat la sfârșitul celui de-al doilea an și se pregătește anul viitor să discute teza finală a doctoratului. Programul său de cercetare privește estetica și propaganda milcărilor de dreaptă în Europa, de la fascismul italian la francismul spaniol; pe lângă acestea a publicat studii despre estetica religioasă a lui Francisco Franco.

Prezentarea nu îl traducează în limba română și în acăld nu îl disponibilează lucrarea scrisă în limba spaniolă.

Luni, 16 iunie 2003 orele 18
Clădirea Echinox, Str. Universității 7-9
SALA VIRGIL VĂTĂȘIANU, 57

**SOCIETATEA ACADEMICĂ "GHEORGHE I.
BRĂTIANU",
INSTITUTUL ITALO-ROMÂN DE
STUDII ISTORICE și
INSTITUTUL DE STUDII INTERNAȚIONALE**

organizează

MASA ROTUNDĂ

**„CRIZA IRAKIANĂ ȘI SISTEMUL
RELATIILOR INTERNAȚIONALE”**

și prezentarea cărții
Andrea Carteny, Giuseppe Motta et alii, *C'era una volta*
l'Iraq. Ediz. Relazioni Internazionali, 2003
rezintă prof. univ. CORNELIU NICOLESCU

Manifestarea va avea loc luni, 23 iunie 2003, orele 18,00
clădirea "Echinox", Str. Kogălniceanu 7-9,
sala "Virgil Vătășianu" (nr. 57)



INTÂLNIRI
ROMÂNO-ITALIENE
13-14 NOIEMBRIE 2003



FACULTATEA DE ISTORIE SI PHILOSOFIE
INSTITUTUL ITALO-ROMAN DE STUDII ISTORICE

INSTITUTUL ITALO-ROMAN
DE STUDII ISTORICE

Joi 13 noiembrie Ora 10, la Clubul Caselor Universităților
Masa rotundă sub patronajul rectorului prof. Andrei Marga:

REFORMA ÎNVĂȚĂMÂNTULUI UNIVERSITAR ÎN ITALIA

Prezintă prof. Antonello Biagini, prof. Roberta Reali

Joi 13 noiembrie Ora 17, în Sala G. Brătianu, Strada Universității 7-9

INTÂLNIRE - DEZBATERE

**ARMISTITIUL DIN 8 SEPTEMBRIE 1943 ȘI IMPLICATIILE SALE
ASUPRA RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE ALE ITALIEI**

Prezintă prof. Antonello Biagini

La discuții intervin doctoarei Francesco Anghelone, Daniel Pommere
"Memoria italienă între istorie și politică"

NOUTĂȚI ISTORIOGRAFICE ITALIENE

Prezentarea unor ultime apariții din istoriografia italiană

Lansarea revistei lăuntrice de istorie contemporană *Millecento* (editată la Milano
și oferită din partea redacției, cu abonament, Institutului Italo-Roman de Studii Iсторических)

FACULTATEA DE DREPT

FACULTATEA DE ISTORIE SI PHILOSOFIE

INSTITUTUL ITALO-ROMAN DE STUDII ISTORICE

Vineri 14 noiembrie Ora 12, la Facultatea de Drept, Sala 1

EUROPA: NOUL CONTINENT

Prof. Roberto Reali: "Desvoltarea cercetării universitare în ambianța comunitară"

Prezentarea volumului: *Europa: Il Nuovo Continente. Presenze, passato e futuro dell'Unione Europea* (Milano 2003)

Prezintă prof. Lăviu Zăpărjan - Vă interveni lector dr. Adrian Ivan

Lansarea volumului: *Le Politiche Comunitarie per lo sviluppo* (L'Aquila 2003)

Prezentarea se va face de către auatori: prof. Massimiliano Corderchi, prof. Pietro Maria Paolucci
Vă interveni conf. dr. Sergiu Delleanu, coed. dr. Mihaela Lujș

Invitați la discuții: senator Noica Nicolae și deputat Emil Boc

CONFERINȚA INTERNATIONALĂ

"România și Italia în toamna anului 1918"

INSTITUȚIIL CULTURAL ROMÂN
CENTRUL DE STUDII TRANSILVANE



UNIVERSITATEA "BABEŞ-BOLYAI"
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE
INSTITUȚIILE UNIVERSITARE
DE STUDII SUPERIORE

4 decembrie 2003, ora 10,
clădirea "Echinox" (Str. Universității, nr. 7-9), sala "I.C. Brătianu"

Comunicări:

VASILE VESA	România în anul 1918
DUMITRU SUCIU	Transilvania în procesul democratizării geopolitice din Europa Centrală și de Est
GIUSEPPE MOTTA	Il consolidamento dell'unità italiana e le frontiere nel 1918
ANDREA CARTENY	La missione del colonello Romanelli fra Ungheria e Romania

Masă rotundă

Unitate și diversitate regională în Europa contemporană

Moderator:

Ioan Bolovan

Participă:

Sorina Bolovan	Mihaela Luțăș
Dorin Dolghi	Gheorghe Mândrescu
Alberto Gasparini	Giuseppe Motta
Adrian Ivan	Liviu Zăpărțan

Lansare de carte

Regiune și regionalizare în context european

Coordonatorii volumului: Vasile Pușcas, Dorin Dolghi, Adrian Ivan
Cluj-Napoca, 2003

Coeditat de Centrul de Studii Transilvane și Institutul de Studii Internaționale

UNIVERSITATEA "BABEŞ-BOLYAI" CLUJ - FACULTATEA DE ISTORIE ŞI FILOSOFIE
INSTITUTUL ITALO-ROMÂN DE STUDII ISTORICE
CATEDRA DE ISTORIA ARTEI



INSTITUTUL ITALO-ROMÂN
DE STUDII ISTORICE

Anunță

CONFERINȚA

*Un mesaj european:
canonicul Ioannes Lazoy între Alba Iulia și Roma*

Prezintă în limba italiană

PROF. PÉTER SÁRKÖZY

de la Universitatea „La Sapienza” Roma

Joi, 18 martie 2003 orele 17

Cladirea Echinox - Str. Universității 7-9

SALA VIRGIL VĂTĂȘIANU, 57, etajul 2

SUMAR / INDICE

<i>Prezentarea Institutului Italo-Român de Studii Istorice / Presentazione dell'Istituto Italo-Romeno di Studi Storici.....</i>	5 / 8
<i>Mesaje de salut la inaugurarea Institutului / Indirizzi di saluto all'inaugurazione dell'Istituto (Cluj-Napoca, 01-05-2003).....</i>	11
<i>ANDREI MARGA, Amplificarea prezenței italiene la Universitatea Babeș-Bolyai. (L'ampliamento della presenza italiana presso l'Università Babeș-Bolyai).....</i>	13
<i>ANTONELLO BIAGINI, "Stato e Chiesa": il potere pubblico e le società fra diritto e organizzazione della fede. (Stat și Biserică: puterea publică și asociațiile între justiție și organizarea credinței).....</i>	15
<i>GHEORGHE MÂNDRESCU, Spre refacerea unor legături și idealuri europene. (Verso il recupero dei legami e degli ideali europei)</i>	19

PRIMA PARTE

<i>Comunicările Sesiunii italo-române „Stat și Biserică în Europa” / Atti del Convegno italo-romeno „Stato e Chiesa in Europa” – Cluj-Napoca, 1-4 mai 2003.....</i>	21
G. MOTTA, <i>La nuova organizzazione dello Stato nell'Europa dell'età moderna. (Noua organizare a statului în Europa epocii moderne).....</i>	23
L. CAMASTRA, <i>Le origini delle nunziature stabili negli antichi stati italiani. (Originile nunțiaturilor stabile din vechile state italiene).....</i>	36
G. ALTAROZZI, <i>Le controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell'età di Filippo II e Gregorio XIII: il caso particolare di Milano nelle lettere del nunzio Ormaneto. (Controversele juridice între Biserică și Stat în epoca lui Filip al II-lea și Grigore al XIII-lea: cazul particular de la Milano în scrisorile nunțiului Ormaneto)</i>	47
O. GHITTA, <i>Statul și Biserică greco-catolică din Ungaria habsburgică în prima jumătate a secolului XVIII. (Lo Stato e la Chiesa greco-cattolica dell'Ungheria asburgica nella prima metà del secolo XVIII)</i>	62
F. DANTE, <i>Pio IX e le Chiese Orientali. (Pio al IX-lea și Bisericile Orientale).....</i>	68

T. PAVEL, <i>Problema Mitropolicii ortodoxe române din Bucovina în disputele politice și interetnice din preajma primului război mondial.</i> (Il problema dell'istituzione metropolitica ortodossa romena in Bucovina nella disputa politica e interetnica alla vigilia della prima guerra mondiale).....	78
M. ANDREI, C. VULEA, <i>Învățământul primar din vicariatele Hațegului și Rodnei între secularizare și autonomie (1850-1860). Studiu comparativ</i> (L'insegnamento elementare nei vicariati di Hațeg e Rodna fra la secolarizzazione e l'autonomia, 1850-1860. Studio comparativo).....	85
A. VARGA, <i>Biserica romano-catolică maghiară la 1848. Stat și biserică în vizunea episcopului de Cenad, Horváth Mihály.</i> (La Chiesa romano-cattolica magiara nel 1848. Stato e Chiesa nella visione del vescovo di Cenad, Horváth Mihály)	93
D. POMMIER VINCELLI, <i>Gli Stati Uniti e le condizioni degli ebrei nel Regno di Romania: il ruolo di Eugene Schuyler.</i> (Statele Unite și situația evreilor din Regatul României: rolul lui Eugene Schuyler)	98
I. BOLOVAN, L. LĂPĂDATU, <i>Église et culture nationale en Europe Centrale à l'époque moderne: le cas des associations culturelles régionales (1826-1918).</i> (Biserica și cultura națională în Europa centrală în epoca modernă: cazul societăților culturale regionale - 1830-1918).....	106
H. BODALE, <i>Formarea clerului român greco-catolic la Roma în a doua jumătate a secolului XIX și la începutul secolului XX.</i> (La formazione del clero greco-cattolico romeno a Roma nella seconda metà del secolo XIX e all'inizio del secolo XX).....	112
D. MÂRZA, <i>Învățământul român greco-catolic și tendințele de secularizare din partea guvernului ungar la sfârșitul secolului XIX și la începutul secolului XX.</i> (L'insegnamento greco-cattolico romeno e le tendenze di secolarizzazione da parte del governo ungherese alla fine del secolo XIX e all'inizio del secolo XX).....	117
M. EPPEL, <i>Stat și biserică în Transilvania în timpul mitropolitului ortodox Vasile Mangra (1916-1918).</i> (Stato e Chiesa in Transilvania al tempo del metropolita ortodosso Vasile Mangra, 1916-1918)	128
N. BOCȘAN, A. SIMA, <i>Le implicazioni del Concordato austriaco sulla Chiesa Romena Greco-Cattolica. L'Istruzione matrimoniale Rauscher.</i> (Impli-cațiile Concordatului austriac asupra Bisericii Române Greco-Catolice. Instrucțiunea matrimonială Rauscher)	133
A. CARTENY, <i>La "Questione romana". Stato e Chiesa nel primo decennio post-unitario.</i> ("Chestiunea romană". Stat și Biserică în primul deceniu de după Unire).....	141

I. CÂRJA, <i>La Santa Sede e l'identità nazionale romena nel contesto della fondazione del Vescovado Hajdudorogh</i> (1912). (Sfântul scaun și identitatea națională română în contextul înființării Episcopatului de Hajdudorogh, 1912).....	152
G. MOTTA, <i>Il Concordato del 1929, i suoi sviluppi e la revisione con l'accordo del 1984.</i> (Concordatul din 1929, evoluția sa și revizuirea prin acordul din 1984).....	162
O. TRAȘCĂ, <i>Dissensiuni între conducerea Grupului Etnic German și Biserica evanghelică din Transilvania în perioada 1940 - 1944.</i> (Dissensi tra i capi del gruppo etnico tedesco e la Chiesa evangelica di Transilvania nel periodo 1940 – 1944).....	173
R. TOLOMEO, <i>Chiesa e Stato in Romania nei primi anni della guerra fredda.</i> (Biserică și Stat în România în primii ani ai războiului rece).....	199
C. SILVA, <i>La Santa Sede nelle relazioni internazionali.</i> (Sfântul Scaun în cadrul relațiilor internaționale).....	211
F. ANGHELONE, <i>Il rapporto tra Stato e Chiesa nel caso di Cipro.</i> (Raportul între stat și Biserică în cazul Ciprului).....	220
L. P. ZĂPARȚAN, <i>Religion et État devant la globalisation.</i> (Religia și Statul în fața globalizării).....	227
A. RICCI, <i>Italia: immigrazione, appartenenze religiose e Stato laico.</i> (Italia: imigrare, apartenențe religioase și stat laic).....	232
G. CIPAIANU, <i>La Chiesa Greco-cattolica romena dopo il 1989.</i> (Biserica Greco-catolică română după 1989).....	247
L. FACCIOLE, C. ZAGARI, <i>Il dibattito sulla religione all'interno della Convenzione sul futuro dell'Unione Europea.</i> (Dezbaterea asupra religiei în cadrul Convenției asupra viitorului Uniunii Europene).....	257

PARTEA A DOUA / *SECONDA PARTE*

Contribuții de la întâlnirile-dezbaterile organizate de Institut în anul 2003 /
Contributi dagli incontri-dibattito organizzati dall'Istituto nel 2003 261

Dezbaterea: „Monarhia constituțională în epoca contemporană” (2 aprilie 2003)

H. BODALE, *Monarhia constituțională în România. Ideea monarhului străin și relațiile monarhului cu societatea română (1866-1884)* 263

„Estetica și ideologia propagandei în regimul lui Francisco Franco și geneza lor în modelul fascist musolinian” (16 iunie 2003)

M. NOGUÉS BRUNO, *Estetica e ideologia della propaganda nel regime di Francisco Franco e la sua genesi nel modello fascista mussoliniano*..... 269

Masă rotundă: „Reforma învățământului universitar în Italia”
(13 noiembrie 2003)

R. REALI, *Ricerca e coordinamento europeo* 277

R. REALI, *La riforma universitaria: standard europei e peculiarità italiane*... 293

„România și Italia în toamna anului 1918” (4 decembrie 2003)

A. CARTENY, *Rolul Italiei și al colonelului Romanelli în raporturile cu Ungaria și România*..... 325

G. MOTTA, *Italia la 1918: Unire sau Împărțire?* 331

Raport asupra activităților Institutului Italo-Român de Studii Istorice / Rapporto sulle attività dell’Istituto Italo-Romeno di Studi Storici..... 337 / 340

Afișe / Locandine..... 343



ISSN-L: 1841-012X